

كتاب القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة
العبيد في علم التوحيد لوحيد زمانه ونادرة
عصره وأوانه عمدة المحققين مولانا
الشيخ محمد بن محمد بن قاضي
تفراستكندرية حالا
فقير الله له
وتفجع به

مهدى من حضرة السيد حسين الحسيني نجل الراحل
في شهر شبستر سنة ١٩٢١

﴿الطبعة الاولى﴾
بالمطبعة الخيرية
لمالكها ومديرها السيد عمر حسين الحشاش ونجله
سنة ١٣٢٦
هجرية

كتاب القول المفيد على الرسالة المسماة وسيلة
العبيد في علم التوحيد لوجب له زمانه ونادرة
عصره وأوانه عمدة المحققين مولانا
الشيخ محمد بن محمد بن قاضي
نعمراسكنه الله
غفر الله له
وتسع به
آمين

مهدى من حضرة السيد حسين الحسيني نجل الراحل
في شهر شمس سنة ١٩٢١

﴿الطبعة الاولى﴾
بالمطبعة الخيرية
للكهاومديرها السيد عمر حسين الحشاش ونجله
سنة ١٣٢٦
هجريه

ما شاء الله كان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يستطيع أن يحمده حق حده أحد سواه والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف خلقه وأفضل أنبياء وعلى آله وأصحابه وسائر أتباعه وأحزابه ^{وورعهم} فيقول العبد الضعيف بنفسه القوي بالله الغني غن سواه الفقير إلى لطفه الخفي (محمد) ابن المرحوم الشيخ (نجيب) بن حسين المطيع الخفي (غفر الله له ولوالديه) ولاخوانه وسائر المسلمين أجمعين

قد طاب مني حضرة الاستاذ أحمد بك الطاهري من أعيان بندر المنصورة عاصمة مديرية العقيلية أن أشرح منظومة والده المرحوم (الشيخ محمد الامام) الطاهري في علم التوحيد التي سماها (وسيلة العبيد) فأجبت الطلب للصدقة والنجبة التي ينبغي رين من طلب وشرحها شرحاً جامع خلاصة مباحث الفن سلكت فيه طريق الاجاز مع سهولة في العبارة مقتصر على إيضاح العقائد وحل المواضع المشككة مع التوفيق بين المذاهب على قدر استطاعتي معرضاً عن كل ما كثر فيه القول والقبول معولا على ما يقتضيه الدليل غير متعصب لمذهب دون مذهب بل أدور مع الحق حيث دار لان الله سبحانه انما كلف عباده بما يقتضيه الدليل في الاعتقاد والعمل ولم يكلف أحدا منهم بأن يكون أشعر بأوامر يديها أو معتزلاً أو فلسفياً أو غير ذلك وعلى العاقل المنصف أن يدور مع الدليل الصحيح أينما دار وأن يعرف الرجال بالحق وأن لا يعمل الا على صحيح الاطار فانه اذا سلك هذا الطريق سلك الله به طريقاً إلى الجنة وكانت عصمة الله له من الخطأ والزلل في الاعتقاد والعمل بجهه وسميته (القول المفيد على وسيلة العبيد) وأرجو الله أن يكون خالصاً من شوائب الرياء والاعجاب ونافعاً لجميع العلماء والطلاب فقلت وعلى الله اعتمدت

قال الناظم رحمه الله تعالى (قال محمد الامام الطاهري * فاز بصحبة النبي الطاهر)

(الحمد للواحد في الافعال * والذات والصفات ذي الجلال)

(ثم صلاة الله والسلام * على الذي دانت له الانام)

(سيدنا محمد وآله * وصحبه ومن على منواله)

بدأ الناظم تأليفه بالحمد والصلاة والسلام على خير الانام لما في ذلك من الفضيلة والثواب في دار المقام والحمد هو الثناء وهو الوصف بالصفات الحميدة وتارة يكون بالكلام وتارة يكون بغير الكلام والكلام تارة يكون حروفاً وأصواتاً وهذا يختص باللسان وتارة لا يكون حروفاً وأصواتاً وهذا لا يختص به ولذلك حمد الله نفسه بنفسه بما هو أهله وكذلك حمده وسبحه كل شيء قال تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم فعنيفة الحمد عند التحقيق اظهار الصفات الكمالية بظهور آثارها في العوالم الكونية وذلك قد يكون بالقول كالحمد المعروف باللسان وقد يكون بالفعل وهو كمد الله تعالى ذاته فان في ايجاده تعالى جميع الكائنات على النظام الا تم اظهار الصفات ذات الكمالية من شمول قدرة وارادة واحاطة علم وغير ذلك من الكمالات التي تليق به جل شأنه والحمد جعل الاشياء له تعالى وهذا القسم اقوى من الحمد بالقول لان دلالة اللفظ من حيث هو لفظ على مدلوله دلالة وضعية جملية قد يتخالف عنها مدلولها ودلالة الفعل كدلالة آثار الشجاعة على الشجاعة ودلالة آثار السخاء على السخاء دلالة عقلية قطعية لا يتصور فيها تخالف المدلول من الدال فعمد الله ذاته حينئذ هو أجل مراتب الحمد وأعلاها وهو ايجاده كل موجودات يكون منه كل كائن فان الله جل ثناؤه حيث بسط بساط لوجوده على ممكنات لا تعد ولا تحصى وأفاض نور فضله على كائنات لا تستقصى ووضع على ذلك كله موائد جوده وكرمه التي لا تنهاى كشف خلفه عن صفات كماله ونعوت جلاله وجماله وأظهر ذلك كله بدلالات عقلية وآثار تفصيلية لا تنهاى فان كل ذرة من ذرات الوجود تدل على ذلك ولا يتصور في العبارة اللفظية مثل هذه الدلالة كما وقع التنبيه على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك فإيجاده تعالى كل موجود هو الحمد بالمعنى المصدري وبمغزلة التكليم بالكلام الدال على الجليل ونفس ذلك الموجود هو الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر وحينئذ يكون اطلاق الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر على كل موجود صحيحاً كاطلاقه بالمعنى المصدري على الايجاد نفسه وكان كل موجود هو حمد على هذا هو أيضاً حامداً باعتبار اشتماله على مقوم عقلي يدبر نظامه وجوهر نطق يبين مرامه فلذلك عبر عن تلك الدلالة العقلية بالنطق لكونها اقوى في افادة المرادات من الدلالة اللفظية فقال أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وكما أن كل واحد من الموجودات حمد وحامد كذلك جميع الموجودات من حيث نظامها الجلي حمد واحد وحامد واحد فالجميع من حيث ذلك النظام الجلي بمنزلة انسان واحد كبير له حقيقة واحدة وصورة واحدة وعقل واحد وهو العقل الاول وأول صادر عن الحق بالحق فجميع مراتب الموجودات روحا وعقلا وجسما وجميع الالهة قولاً وفعلاً وحالاً بحمدونه وبيعهونه وعجدهونه في الدنيا والآخرة بحسب الفطرة الاصلية ومقتضى الداعية الذاتية وهي حمد الحاصل بحمدته فالكل له تعالى قال في الحمد اما جنسية واما استغراقية وعلى الاول يكون الحمد لله على معنى حقيقة الايجاد والوجود وجمسه ما لله تعالى وعلى الثاني يكون الحمد لله على معنى كل ايجاد وموجود له تعالى وهما متلازمان لانه متى كان جنس الايجاد والوجود له تعالى وحقيقتهما كان كل ايجاد وموجود له تعالى ومتى كان كل ايجاد وموجود له تعالى كان جنس الايجاد والوجود وحقيقتهما له تعالى ومتى كانت كل الموجودات له تعالى بالافتقار والحاجة كان هو تعالى لها أيضاً بالفيض والجود ولذلك قال عليه الصلاة والسلام من كان لله كان الله له قال الناظم رحمه الله تعالى

(وبعد فالكلام في التوحيد * أهم تفديماً بلانريد)

(اذ فيه عن ذات الاله بحث * والرسول من على الداعي حثوا)

(ودونه الطاعة ليست نافعه * ولولسائر الشر وط جامعته)

أراد أن علم التوحيد هو أهم العلوم تقدماً على غيره لأنه أشرفها حيث يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وعن ذوات الرسل وصفاتهم ولأنه بدون التوحيد بمعنى الإيمان والأذعان بكل ما علم ضرورة من ملة يتبع عليه الصلاة والسلام لا تنفع الطاعات ولو استجمعت ما عداها من الشروط لأن صحة جميع العبادات موقوفة على نية العبادة وإخلاصها لله عبود ذلك يتوقف على معرفته المعبود والإيمان به فاضمه يرفي قوله ودونه عبود على التوحيد بمعنى الإيمان لا بمعنى الفن قال الناظم رحمه الله تعالى

(فهو أشرف العلوم طراً * وفيه الاشتغال حقاً أخرى)

(فن لي الشروع في عقيدته * عن كل ما يشينها بعيد)

(سميتها وسيلة العبيد * طرزهم مقاصد التوحيد)

(معترفاً بغاية القصور * عن الوصول نحو ذى القصور)

(أرجو من الله حصول الأجر * وكونها عدة يوم الحشر)

(وقبل أن نشرع في الكلام * نذكر شرح الحكم لأقسام)

(فأول منها هو الوجوب * وهو الثبوت ماله سبيل)

(والثاني منها هو الاستحالة * وهي انتفاء لا يتقيد بحاله)

(والثالث الجواز وهو يأتي * قبول هذين فمكن مستتباً)

لما كان ثبوت شيء أثبت واتصافه به في الواقع ونفس الأمر ما أن يكون واجباً لا بحيث لا يقبل الانتكاح ولا يصدق العقل باتصفائه وسلبه عنه فيكون اثبات هذا الشيء لهذا الشيء على جهة الضرورة والوجوب وأما أن يكون ذلك ممتهناً عقلاً لا يصدق العقل بإمكان ثبوت هذا الشيء لهذا الشيء فيكون اثبات هذا الشيء لهذا الشيء على وجه الاستحالة والامتناع بمعنى أن العقل يحزم بامتناع هذا الإثبات واستحالة ويقطع بكذبه وأما أن يكون ممكناً عقلاً لا يصدق العقل بامكان ثبوته له وبامكان نفيه عنه فيكون اثبات هذا الشيء لهذا الشيء أو نفيه عنه على وجه الجواز والامكان ولاتالث لهذه الأقسام يصحب الحصر العقلي فالذي قضى بانحصار كيفية النسبة والحكم في هذه الأقسام الثلاثة هو العقل ولما كان المقصود من علم التوحيد أن يثبت المكلف لله تعالى ما يجب إثباته له تعالى من صفات الكمال وأن ينفي عنه ما يستحيل ثبوته له من صفات النقص وأن يحجز عليه سبحانه أثبات ونفي ما يجوز ثبوته ونفيه ولذلك كان الكلام في هذا الفن من باب المنابر الدائر بين النفي والاثبات وكانت نسبة هذا الكلام المنبرية لانتخاذه لامن أن تكون على جهة الضرورة والوجوب أو على جهة الاستحالة والامتناع أو على جهة الجواز والامكان قدم الناظم كبره من علماء الكلام بيان أقسام الحكم العقلي الثلاثة فقال رحمه الله تعالى

(أول واجب على المكلف * بالشرع معرفة ربنا الوفي)

أراد الناظم أن أول شيء يجب على المكلف هو الإيمان بالله تعالى وبرسوله وكتبه واليوم الآخر بأن يؤمن بوجود الله تعالى وبانصافه بصفات الكمال وتنزهه عن صفات النقص وبإرساله للرسل وأنزله للكتب وببعثه للمغاني بعد الفناء لأول ومعنى كون المعرفة به هذا المعنى أول واجب على المكلف أنه هي المقصود أولاً وبالذات بالإيجاب لأنها التي يجب عليه إيجادها لا لانتفاء أن النظر والقصد إليه سابقان في الوجود على المعرفة لأنهما وسيلتان إليها فإيجاب ماله تحصيلاً أو المعرفة واجبة شرعاً كما أن الواجبة عقلاً ومعنى كونها واجبة شرعاً أن وجوبه أعلم من طريق الشرع وسمع ومعنى وجوبه عقلاً أن العقل لو خلى وطبعه ولم يرد سمع بإيجابها لأدرك بمقدماته العلمية أنها واجبة على المكلف بمعنى أن محصلها يستحق المدح في العاجل

والثواب في لا آجل وتاركها يستحق الذم في العاجل والعقاب في الآجل والوجوب على كلا الخالين بمعنى
 اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بتحصيلها لكن على الأول دليل ذلك سمى وعلى الثاني دليله عقلي
 أما وجوبها ثم عاقلة قوله تعالى فاعلم أنه لا إله إلا الله وقوله تعالى فاذكروني أشكرهم واشكروا إلى ولا
 تكفرون وقوله تعالى قل انظر وأما ذاني السموات والأرض وغير ذلك من الآيات كثيرة وأما وجوبها عند
 فلان كل عاقل يعتقد أن من الكمال الإنساني الذي يذمه العلاء على تركه معرفة من أنعم عليه يشكره على
 نعمه والمدار على اعتقاد الإنسان أن ما وصل إليه نعمة من المنعم فلا يرد ما قيل أن الذي اعند الله لا تزن
 جناح بموضة فهي صغيرة جسد لا يستحق أن يشكر عليها على أن كونها كذلك لا ينافي أن كل ما في الوجود
 كرم وجود ونعمة من الواحد المعبود فكان من الكمال الإنساني أن يعرف المكلف خالقه الذي أفاض عليه
 نعمة الوجود وخلقته ونفخ فيه من روحه وسواه وجعله خليفة في أرضه حيا قادرا يريد عليه اسمها بصيرا
 عاقلا متفكرا فيشكره باعتقاده أنه المنعم عليه وبامتثال أوامره واجتناب نواهيه فن قال أنها واجبة شرعا
 نظر إلى أن الله أمرهم في كتبه المنزلة على رسله ومن قال أنها واجبة عندنا نظر إلى أنها كمال إنساني مستحسن
 عند العلاء بحكم العقل أن فاعله يستحق المدح في العاجل عند الله وعند العلاء من خلقه ويستحق
 الثواب عند الله في الآجل وهل جزاء الإحسان إلا الإحسان كما أن تاركه يستحق الذم عند الله وعند
 العلاء من خلقه في العاجل ويستحق العقاب من الله في الآجل وجزاء سيئة سيئة مثلها فاعرف ما أشرنا
 إليه أجمالا لفتح لك باب التفصيل إن كنت ذا فطنة قال الناظم رحمه الله تعالى

(واعلم بأن ما سوى الآله * قد كان معدوما بلا اشتباه)

أراد الناظم أن كل ما سوى الله من الموجودات حادث مسبوق بالعدم سببا حقيقيا عقلا وخارجا وذلك لأن
 الموجود أي ما يصح للعقل أن يحكم بانه موجودا ما أن يكون واجبا لذاته وأما أن يكون ممكنا لذاته لأنه إما أن
 يكون ثبوت الوجود له ضرور بالذات أولا والاول الواجب لذاته والثاني الممكن لذاته فالواجب لذاته
 ما كان له الوجود من ذاته والممكن لذاته ما لم يكن له الوجود ولا العدم من ذاته بل يستفيد الوجود من غيره
 وإذا كان كذلك كان كل ممكن فاقد الوجود لذاته وفاقد الشيء لا يمكنه أن يعطيه لغيره فحقيقة الممكن بمنع أن
 تكون مصدرا لآثار ما من الآثار فلا يمكن أن يستفيد ممكن وجوده من ممكن آخر مشله فوجب أن يكون
 مصدرا لآثار جميعها ومفيد الوجود بأسره هو واجب الوجود لذاته فكان كل ما سواه من الموجودات
 صادرا عنه وفعلا من أفعاله تعالى ومتى علمت ذلك وبالضرورة مرتبة إيجاد الآثار مقدمة عقلا وخارجا على
 مرتبة وجوده كانت بالضرورة مرتبة المؤثر والموجد مقدمة على مرتبة الأثر فعلا وخارجا أيضا فوجب
 عقلا أن يكون الآثار معدوما عقلا وخارجا في مرتبة وجود المؤثر ومرتبة وجود واجب الوجود هي ما يسمى
 بالازل فكان كل آثاره معدومة عقلا وخارجا في الازل وكل ما سواه من الموجودات آثاره وأفعاله فكل
 ما سواه منها معدوم في الازل عقلا وخارجا ثبت أن كل ما سواه تعالى من الموجودات حادث مسبوق بالعدم
 ذاتا وخارجا فانه لو كان وجوده لآثر في مرتبة وجود المؤثر لكان التأثير فيه تحصيليا للحاصل وهو محال بداهة
 فتعين ما قلنا وبذلك ثبت وجود الواجب وحده من الكائنات بدون حاجة إلى بيان استحالة
 التسلسل فان هذا البرهان الذي قررنا يدل على وجود الواجب وحده ما سواه سواء وقفت آحاد الحوادث
 عند حدوثها من جانب الماضي أو لم تنف لانه لا معنى للحدوث إلا الوجود بعد العدم بعدية ذاتية
 وخارجية وكل فرد من أفراد الحوادث موجود بعد العدم وإن كان كل موجود منها مسبوقا بآخر منها إلى غير
 النهاية فان سلسلة الحوادث وإن فرضناها غير متناهية لكنها بجميع آحادها تفصيلا واجبالا معلولة لما واجب

وهو موجودا فوجب أن تكون بأسرها معدومة في مرتبة موجودها يعني في الازل فكانت حادثة اجمالا
وتفصيلا بجميع آحادها ومن هذا تعلم أن العدم الازلي لازم لجميع الكائنات ازل ابد او أن الذي ينقطع
بوجودها انما هو عدمها فيما لا يزال لان عدمها في الازل لا ينقطع ويرتفع الوجودها في الازل ووجود
شي من الكائنات في الازل محال فارتفاع عدمه الازلي محال أيضا فتغير العدمان فان العدم الازلي لا يقبل
الارتفاع فهو واجب للكائنات والعدم فيما لا يزال يقبل الارتفاع فهو ممكن الثبوت لها وعدم الثبوت
فليس للكائنات بأسرها ولا لشي منها وجود ازلي وهو الوجود الحقيقي الذاتي ولذا قال بعض الصوفية أن
الكائنات بأسرها ما شئت راحة الوجود ولا تشبه بحال يعني الوجود الازلي الذي يرتفع به العدم الازلي
قال الناظم رحمه الله تعالى

(ومنه الاجزاء التي لا تنبل • تجزيا وغير ذا لا يعقل)

أراد الناظم أن مما سوى الله تعالى الاجزاء التي لا تنجز أو هي مواد الاجسام التي تركبت منها فهي حادثة
أيضا لانها من الممكنات فليس لها الوجود من ذاتها ولا يمكن أن تستفيد الوجود من ممكن آخر مثلها لما تقدم
فوجب أن تستفيد الوجود من واجب الوجود فلزم أن تكون حادثة أي موجودة بعد العدم كالاجسام
التي تركبت منها وأشار الناظم بذلك الى الرد على من زعم أن الاجسام مركبة من هيولى وصورة جسمية
وأن الهيولى قديمة وأن بعض العالم قديم والحق أن لا خلاف لاحد من العقلاء قائلون بان مرتبة وجود المعلول لا يمكن بحال
بعد العدم بعدية خارجية لان الفلاسفة كغيرهم من العقلاء قائلون بان مرتبة وجود المعلول لا يمكن بحال
أن تكون في مرتبة وجود العلة لا عقلا ولا خارجا بل يلزم من تعال التعصيل الحاصل المحال بداهة أن يكون
المعلول معدوما عقلا وخارجا في الآن الاول لوجود العلة ويلزم من تعال التبرجيع بلا مرجع المحال ضرورة
أيضا أن يكون وجود المعلول في الآن التالي للآن الاول لوجود العلة وهذا هو معنى قولهم يلزم أن يكون
وجود المعلول مقارنا لوجود العلة في الزمان فانه لا يلزم من مقارنته لها في زمان وجودها أن يقارنها في الآن
الاول لوجودها لان البرهانين العقليين الضروريين اللذين هما تحصيل الحاصل لوقارنها في الآن الاول
والترجيع بلا مرجع لوقارنها عن الآن التالي للآن الاول اقتضيا أن يكون وجود المعلول مقارنا لوجود العلة
في الزمان وأن يمتنع مقارنة وجوده لوجودها في الآن الاول لوجودها وهذا في العلل والمعلولات الزمانية
وأما بالنظر الى واجب الوجود وآثاره فالازل هو بمنزلة الآن الاول لوجود الواجب جل شأنه وما لا يزال هو
بمنزلة الآن التالي للآن الاول بالنظر الى كل ما سواه الذي هو معلول له فكان كل ما سوى الواجب معدوما في
الازل عقلا وخارجا ويعبر بالحكماء عن الازل الذي هو بمنزلة الآن الاول بالنظر الى الواجب بالازل الضيق
الذي لا يسع غير الواجب وقديرون بالازل عما ليس بزمان وهذا الازل الذي هو الازل الواسع لا يختص
بالواجب تعالى وتارة يعبرون عن الازل الضيق بعدم الاولية الذاتية وعن الازل الواسع بعدم الاولية
الزمانية وعلى كل حال الحق أن الحكماء قائلون بحديث ما سوى الله تعالى من الكائنات بالمعنى الذي انعم قد
عليه اجماع المسلمين وهو الوجود بعد العدم بعدية خارجية لا يجتمع مع القبلية وانما الحكماء لما قالوا ان
الزمان هو مقدار حركة الفلك لزم أن يكون الزمان متأخرا في الوجود عن حركة الفلك ولزم أن يكون الفلك
وحركته وسائر الموجودات المتقدمة على الفلك وحركته متقدمة في الوجود على الزمان فلا تكون اعدامها
السابقة على وجودها في زمان بل تكون اعدامها سابقة على الزمان كما أن وجودها سابق عليه فلذلك قالوا
بتقدم هذه الموجودات السابقة على الزمان قدما زمانيا بمعنى أن اعدامها ووجودها لم يكونا في زمان وان
كان كل واحد من هذه الموجودات موجودا بعد ان كان معدوما واما المتكلمون فلما قالوا ان الزمان هو

الامتداد الاعتباري الذي ينتزعه العقل من ترتيب الموجودات وتقدم بعضها على بعض وتأخر بعضها عن بعض وكان ذلك الامتداد منطبقاً على جميع ما سوى الله تعالى من الموجودات من أول موجود يفرض أولاً إلى ما لا ينهاه من الموجودات المترتبة في الوجود والمتعاقبة فيه قالوا إن كل الموجودات زمانية وحادثة بالزمان بمعنى أنها من موجود منها الوجود وعدمه في زمان بمعنى أن عدمه سابق ووجوده لاحق وكل من الوجود والعدم ينطبق عليه هذا الامتداد يعتبره العقل منشأاً لتزاعده ويعتبر هذا الامتداد المنتزع طرفاً له ومن ذلك تعلم أنه لا خلاف بين من يعتقدهم من العقلاء في حدوث العالم بأسره وانما الخلاف بينهم في حقيقة الزمان فقط وهو يشبه أن يكون خلافاً في معنى لفظ زمان الذي يطلق عليه اصطلاحاً لأنه لا يستطيع عاقل له وجدان واحد أن يذكر الدورة اليومية واختلاف الليل والنهار والشرق والغروب والاستواء والزلزال وإن هذه الدورة تنقسم إلى ساعات ودرج ودقائق ولا أن ينكر الدورة السنوية وما فيها من الفصول واختلافها واختلاف الأنهر والليالي فيها طويلاً وقصراً وغير ذلك فهذا الشيء المنقسم إلى ساعات وأيام وأسابيع وأشهر وسنين متحقق لا ينكره أحد سميته زماناً أو لم يسمه زماناً كما أنه لا يمكن لعاقل شمر رائحة العلم والعقل أن ينكر ترتيب الموجودات وإن بعضها سابق كسابق أمس وحوادثه على الغد وحوادثه وبعضها لاحق متأخر كمتأخر الغد وحوادثه عن اليوم وحوادثه وإن هذا الترتيب حقيق خارجي وأنه يمكن للعقل أن ينتزع من هذه الموجودات المترتبة في وجودها امتداداً ينطبق عليها وتنطبق عليه ويعتبر طرفاً لها ولا عداً لها سوا سميته زماناً أو لم يسمه زماناً وعلى ذلك ليس الخلاف إلا في أن الشيء المنقسم إلى ما ذكر هو الزمان وأما الامتداد المنتزع من الموجودات المترتبة فهو باعتبار دهره وباعتبار آخره مرد بذلك قالت الحكماء أو أن الامتداد المنتزع منها هو الزمان وإن الزمان والدم والسرمد بمعنى واحد بذلك قال المتكلمون على أنه لا يجب شرعاً على المكلف أن يبحث عن حقيقة الزمان ويعرفها بل إن البحث عن ذلك والوقوف على الحقيقة فيه من الكمال الإنساني الذي يمدح على فعله ولا يذم على تركه فالواجب على المكلف أن يعتقد حدوث العالم بمعنى وجوده بعد عدمه ولا يجب عليه أكثر من ذلك وهذا القدر هو الذي قام عليه البرهان القطعي وأجمع عليه من يعتقدهم من العقلاء وهذا هو عقيدة السلف الصالح قبل ظهور البدع فأحرص عليها وعض عليها بالنواجذ وأما الأجسام فقد علم بطريق الامتناعات والتجربة من التحليل المبكياتي والكيمائي أن المركب منها مركب من أجسام أخرى بسيطة تسمى بالعناصر وإن هذه الأجسام البسيطة المسماة بالعناصر هي مركبة أيضاً وتسمى بمبناها بسيطة باعتبار أنها مركبة من أجزاء متحدة الحقيقة بحسب ما أظهر التحليل لغاية الآن وإن كان يجوز أن يظهر في المستقبل أن بعضها مركب وهذه الأجسام كلها تقبل الانقسام إلى ما لا ينهاه وإن التجربة التي عملت لغاية الآن وإن ظهر منها أن الأجسام بأسرها يمكن أن تنقسم إلى أجزاء لا تنهاه لكن مع ذلك جزم علماء الطبيعة بانتهاء القسمة إلى أجزاء لا تنجز تسمى بالذرات فهذه الذرات لا تقبل القسمة العقلية وإن قبلت القسمة القرصية والوهمية لشدة صغرها ولأنها لا توجد منفردة وحدها بل لا توجد إلا مجتمعة مع غيرها وهذا قول لبعض المتكلمين كما نقله الأصمغاني في شرح الطوالع وعلى كل حال سواء قلنا أن الأجسام مركبة من أجزاء لا تنجز كما هو الحق والواقع أو من هبولى وصورة كما هو رأى الفلاسفة الأقدمين المشائين أو من الصورة الجسمانية والأعراض الشخصية كما هو رأى الأشرفيين أو من أجسام صغيرة صلبة كما هو رأى فيعقراطيس فكذلك جادته ولم يقل أحد ممن يعتقد به من العقلاء بقدمها بالمعنى الذي اشتهر عنهم وكفروهم به وإن سينا مع

انصداره للقدمات المشاؤون صرح في شفاء في مبحث العلة بما يقتضي حدوث العالم على الوجه الذي قلنا وعلى هذا فمضى القدم الذي قالوه هو تقدم بالزمان على الوجه الذي بيناه ومن ذلك تعلم أن تركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزأ كما يقول المتكلمون أو من هبولى وصورة جسمية كما يقول المشاؤون أو من صورة جسمية والاعراض المشخصة كما يقوله الاشراقيون أو من اجسام صلبة كما يقوله ذيقراطيس لا يترتب عليه شيء من حدوث العالم ولا قدمه فليس العلم بتركيبها من اجزاء لا تتجزأ عقيدة واجبة على المكلف ولا مما يوقف عليه عقيدة الحدوث خلافاً لمن زعم ذلك كما أن معنى قول الفلاسفة بتقديم النوع ان اتحاد الحوادث لا أول لها يعني انما لا تقف عند حدث انتهى اليه من جانب الماضي وهو ما يسمى بحوادث لا أول لها وان القول بذلك ليس كفر ولا يستلزم كفر الماتة لعلمته من أن كون الحوادث لا أول لها لا يناقض الحدوث بمعنى الوجود بعد العلم الذي هو العقيدة الواجبة على المكلف ولذلك لم يشغل السلف الصالح بالبحث عن شيء من ذلك ولم يرد منه شيء في عالم اهل القرون الثلاثة التي هي خير القرون قال الناظم رحمه الله تعالى

(أوجده سبحانه لحكمه ككونه علامة للحكم)

أراد أن الله أوجد العالم لحكمه وفرائده سبحانه على إيجاده له من هذه الحكمة والفوائد أن هذا العالم صنعة تدل على وجود صانعها وفعل يدل على وجود فاعله وأنه واجب الوجود تام القدرة لا يمكن أن يؤثر في شيء من الآثار سواء تام الإرادة في وجود ما يريد من اختياره وشهور بما يوجد به عالم العلم بكل شيء لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء قال تعالى أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم لنا لا ترجعون وقال سبحانه وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال تعالى ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وربث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون قال الناظم رحمه الله تعالى

(وسوف يفنيه كما ابتداء ثم يعيده لما قضاه)

أراد أن هذا العالم سيفنيه الله تعالى ثم يوجده ثانية اليقال كل عامل في الدنيا جزاء عمله في الآخرة وذلك بدليل السمع ودليل العقل أما السمع فالآيات والأحاديث الدالة على ذلك وهي كثيرة جداً منها قوله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى وقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ثم بدأ دلائل العقل فلان العقل يحرم عقضى ما يشاهده في هذه النشأة أنم انشاء عمل فخط فانتا كثير ما تشاهد من عمل الخيط طول حياته الى أن يفارق هذه الدار ولا تشاهده جزاء على عمله ذلك فيها وانما تشاهد من عمل الشرط طول حياته الى أن يفارق هذه الدار ولا تشاهده أنه جوزي فيها على شيء من عمله فحينئذ لا بد أن يكون بعد هذه النشأة نشأة أخرى يكون فيها الجزاء على الاعمال خيرها وشرها فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره أيحسب الانسان أن يترك سري ولذلك قال بعض الحكماء حين سئل لم خلق الله العالم لا يقال للمكرم اذا فعل لم يفعل لان فعله يقتضي كرمه وكرمه ذاتي له فقال له السائل ألم يكن كرمي في الازل فلم يفعل في الازل فقال له الحكماء ان مقتضى ذات الفعل أن يكون لوجوده أول والازل يقتضي لذته عدم أولية الوجود وما يقتضي عدم أولية الوجود لا يجتمع مع ما يقتضي أوليته فلا يمكن أن يكون فعل في الازل فقال السائل للحكيم أي فني هذا العالم بعد ذلك فقال له الحكماء نعم فقال السائل حيث ذ ينقطع كرمه فقال الحكماء ينقطع كرمه لو لم يوجد هذا العالم مرة أخرى وانما قد صاغه أولاً بالصيغة

بأنى تفتى فاذا افتاء صاعه ثانيا بالصيغة التى تبقى ولا تقبل القضاة فانقطع السائل وانما صاعه لله ولا كذلك لان طبيعته لا تقبل الصيغة التى تبقى أولا فلو وجدته بالصيغة الاولى ليرقى فى نشأة الدنيا ونشأة البرزخ حتى يستعد للنشأة الاخرى التى فيها يصاغ الصيغة التى تبقى خالدة فى سعادة أو شقاوة قال الناظم رحمه الله تعالى

(فيستحيل انه قديم * وقبل اليجاد هو العديم)

(فوجه النفس الاستيقان * مستبصر فى محكم الانتقان)

(فى صنع هذا العالم العلوى * وانفس والعالم السفلى)

(بمحصل منها لاله معرفه * بانه ذو قدرة جل صفه)

(رب حكيم مالك قهار * مدبر مهيم جبار)

(متصف بسائر الكمال * منزه عن خاطر الخيال)

أراد الناظم أنه متى وجب عقلا أن يكون العالم مسبوقا بالعدم استحالة عقلا أن يكون قديما أى واجب الوجود لذاته كيف يمكن أن يكون العالم كذلك وهو له العدم من ذاته بمعنى أنه إذا لم يوجد له الموجد لبقى على العدم وله الوجود من موجد فله فى ذاته عدم فكيف يثبت له القدم أو يكون له فيه قدم فوجه نفس الاستيقان أى طلب اليقين حال كون مستبصر أى طالباً أن يكون ذاتاً بصيرة تامة فى اتقان الله تعالى المحكم لصنع هذا العالم العلوى عالم السموات والأللاك والارواح وصنع نفس وذاتك وما انطوت عليه من الاسرار الجسمانية والروحية وسنح العالم السفلى من المعدن والنبات والحيوان وحوادث الجو وما أودع فى ذلك من المنافع والخواص التى تحارفها العقول وتتدهش لها الافكار فالتاذا وجهت نفسك الى صنع ذلك كله واتقانه ونظرت فيه نظراً صحيحاً وفتكرت فيه فتكراد فبقا وصلت الى التصريف والاذعان والايقان بانه سبحانه وتعالى ذو قدرة تامة لا يجزئه شئ من الممكنات وانه رب حكيم أوجد العالم تدرى بجامع الحكمة والاتقان وانه مالك متصرف فى جميع ماعداه قاهر لكل فالجميع فى قبضته وانه مدبر لنظام العالم مهيم عليه جبار وبالجـلة تدعى انه متصف بالصفات المذكورة وبجميع صفات الكمال التى تليق به تعالى ومنزه عن كل ما يحيط بالبال أو يعرض على الخيال فلا تحيط به افكار العباد يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما قال الناظم رحمه الله تعالى

(وما عليه عين الدليل * قام فقيه يلزم التفصيل)

(وغيره فاعلمه بالاجال * كالله ذوالكمال والجلال)

أراد أن ما وصف الله به نفسه على لسان رسوله من صفات الكمال وقام الدليل العقلى أو النفسى على انصافه به تفصيلا فالواجب على المكلف أن يعتقد أنه تعالى لا وان ينزه الله عن اعداده كذلك وأما ما عدا ذلك من صفات الكمال وهو ما وصف الله به نفسه اجالا وقام الدليل عليه كذلك كان يقال الله ذو كمال وجلال يليقان به تعالى فالواجب على المكلف أن يعتقد ذلك اجالا وانما كان الواجب على المكلف ما ذكر لان عقولنا لا يمكن أن تدرك كنه ذات الله تعالى ولا كنه صفاته فكأنه لذات وكنه الصفات العلية خارج عن طور العقول البشرية وما قدروا الله حق قدره ولا يحيطون به علما ولذلك ورد تفكروا فى آلاء الله ولا تفكروا فى ذاته فانكم لن تقدروا قدره وقال المرتضى كرم الله وجهه

العجز عن ذلك الادراك ادراك * والبحث عن سر كنه الذات اشراك

ومنى تقرر ذلك فلا سبيل للعقل الى معرفة ما يجب أن يوصف الله به من الكمالات تفصيلا وما يجب أن يبنى عنه من صفات النقص ولا يمكنه أن يقبس ذات لله تعالى وصفاته العلية على ذوات الممكنات وصفاته

الحادثة في صفات الكمال والنقص مع التباين في الكنه والحقيقة كيف والله تعالى يقول ليس كمثل شيء وهو
السميع البصير ألا ترى أن صفة الكبرياء وصفة العظمة كلاهما صفة نقص في الحوادث وهما صفتا كمال في
الواجب جل شأنه ولو دخل العقل ونفسه لم يثبت لله تعالى سماع ولا بصر إلا أنها وإن كانا كمالا في الحوادث
بحسب ما وصل اليه العقل لكانهما بحسب حقيقتيهما التي عامناها في الحوادث وإنهما قوتان وعرضان
محتاجان إلى تخصص صفاتهما في الواجب الغني بذاته وصفاته عن كل ما عداه ولذلك لم يجوز أن يوصف
تعالى بصفة اللبس والشم والذوق مع أنها في الحوادث من صفات الكمال وهكذا يقال في جميع الصفات فإنها
بحسب حقائدها المعروفة لنا في الحوادث أعراض يستحيل أن يثبت شيء منها لله تعالى لكن لما ورد عن
الشارع أنه وصف نفسه بصفات كماله فصالحها على لسان رسوله وصفناه بهامع اعتقاد أنها تخالف صفات
الحوادث في الكنه والحقيقة وإن شاركتها في الاسم فلذلك كان الواجب على المكلف في باب التوحيد أن
يأخذ العقائد من جهة الشرع ويتلقاها من قبله وإن كان طريق بعضها في آياته هو البرهان العقلي وطريق
بعضها البرهان السمعي فوجب على المكلف أن يصف لله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله
نفيًا وإثباتًا إجمالا في مقام الإجمال وتفصيلا في مقام التفصيل فيثبت المكلف لله تعالى ما أثبتته لنفسه من
الصفات من غير تكليف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل وينفي عنه تعالى ما نفاه عن نفسه مع ثبات
ما أثبتته لنفسه من غير الحاد في أسمائه ولا في آياته فإن الله تعالى ذم الملاحدين في أسمائه وآياته فقال تعالى
ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون وقال تعالى
إن الذين ياحسدون في آياتنا لا يخفون علينا أفمن يلقى في النار خيرا أم من يأتي آمنا يوم القيامة أعمالوا ما شئتم
لا آية وقد بعث الله رسوله فينبوا للعباد إجمالا أنه تعالى موصوف بكل كمال يليق أن يوصف به وأنه منزّه عن
كل نقص وينبوا لهم ما يوصف به على طريق التفصيل ومنه يعلم بيان ما يجب تنزيهه عنه تفصيلا أيضا لأنه
نقيض ما يجب أن يوصف به أو ضده وقد جاء القرآن بتفصيل ما يوصف به تعالى فقال في محكم آياته لا اله
إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه يعلم
ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده
حفظهما وهو العلي العظيم وقال تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد وقال
تعالى وهو العليم الحكيم وهو العليم القديم وهو السميع البصير وهو العزيز الحكيم وهو الغفور الرحيم
وهو الغفور الودود ذو العرش المجيد يفعل ما يريد هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم
هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما
ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله عما تعملون بصير وقال تعالى ذلك بأنهم اتبعوا
ما أسخط الله وكرهوا رضوانه فاحبط أعمالهم وقال تعالى فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على
المؤمنين أعزة على الكافرين الآية وقال تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك لمن خشي ربه وقال جل شأنه
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها وغضب الله عليه ولعنه وقال تعالى إن الذين كفروا ينادون
لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم إذ تدعون إلى الإيمان فتكفرون وقال تعالى هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله
في ظلل من الغمام والملائكة وقال تعالى ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها
قالا آتينا طائعين وقال تعالى وكلام الله موسى تكليما وقال تعالى ونادى بناه من جانب الطور الأيمن وقرى بناه
نحييا وقال تعالى ويوم يناديهم فيقول أين شركائي الذين كنتم تزعمون وقال تعالى انما أمره إذا أراد شيئا أن
يقول له كن فيكون وقال تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار

المتكبر سبحانه الله عما يشركون هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم مما يكثر منها والاحاديث الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اسمائه وصفاته كثيرة جدا قد افردت بالتأليف وفي جميع ذلك من بيان وجود ذاته وصفاته على وجه التفصيل وبيان وحدانيته وفي التمثيل ما هدى الله به عباده الى سواء السبيل سيدل رسوله عليهم الصلاة والسلام وقد اقتصر السلف الصالح على المقدار الذي جاء في كتاب الله وأحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يبحثوا عن الصفات بل اثبتوا له تعالى ما اثبتته تعالى لنفسه ونفوا عنه تعالى ما نفاه عن نفسه مفروضين معنى ذلك اليه تعالى منزله من له تعالى عن ان يماثل شيئا مما سواه لهم ان العقول قاصرة عن ادراك كنه ذاته وصفاته فالبعض في ذلك اطالة بالاطال فلما كثرت البدع وتواردت الشبه من اهل الالحاد ومن اعداء الدين اهل الغناد رأى علماء الخلف ان يبحثوا في ذلك تقريرا لافهام وازالة لادوهم ولو بحثوا عن كل صفة جاءت في الآيات والاحاديث اطال البحث وحصل التشويش وعاد المقصود على موضوعه بالنقص فوجدوا ان كل ما فصل من الصفات في الآيات والاحاديث يرجع الى امهات فأرجعوها على المشهور الى صفات المعاني واخذوا بها والصفات المعنوية واضدادها وكذلك وصف الله رسوله عليهم السلام صفات تدل على اجمالا وتفصيلا ونفى عنهم سبحانه ما يجب نفية عنهم وبين سبحانه انه يفعل ما يشاء ويختار وانه على كل شيء قدير فالسلف اعتقدوا ذلك ايضا ولم يبحثوا فيه فما كان متعلقا بالرسول لم يبحثوا فيه لوضوحه وعدم الحاجة وما يتعلق بالله من جواز فعل الممكنات وتركها لم يبحثوا فيه ايضا لانه يشبه ان يكون بحثا عن سر القضاء والقدر وهو منهي عنه وعدم الحاجة ايضا واما الخلف فقد بحثوا عن ذلك ايضا لما اوضحناه ورواوا ان كل وصف وصف الله به رسوله ارفقاه عنهم وما يتعاقى بجواز فعل الممكنات وتركها يرجع الى ما يستوفى في مباحثهم المدونة في كتبهم تسهلا على الناس ودفع الشبهة للمحدثين وضبطا للعقائد الدينية على القدر الممكن للبشر وقد سلك الناظم ذلك الطريق فقال رحمه الله تعالى

(فيلزم التفصيل في عشر بنا * كذا لضدها فخير يقينا)

(وجائزا أخف وذال لئلا * وأربعا لمن رسولا اصطفاه)

(والضد أربع وذامحال * واختم بجائز وذا اجمال)

ولما كان الواجب على كل مكلف ان يعتقد ثبوت ما يجب ثبوت الله تعالى واستحالة ما يستحيل في حقه تعالى وجواز صدور ما يجوز صدره منه تعالى بالبرهان العقلي فيما يلزم فيه ذلك والبرهان النقلي فيما يلزم فيه ذلك وكذلك يجب على كل مكلف ان يعتقد ثبوت ما يجب ثبوت الله للرسول عليهم السلام واستحالة ما يستحيل عليهم وجواز ما يجوز في حقهم بالبرهان ايضا وكان في صحة ايمان المقلد خلاف بين العلماء قال الناظم رحمه الله تعالى

(واحرص على معرفة الدليل * لا يلحقك اختلاف القيل)

(وان يكن صحيح في المقلد * لم يضره مقالة المقلد)

(كفاية الايمان والعبادة * اذ الاله واحسم عباده)

وحاصل الخلاف ان الائمة الاربعة ابا حنيفة ومالك والشافعي وأحمد قالوا بكفاية التقليد الحازم الا ان المقلد يكون عاصيا بترك النظر كذا قاله على القاري وهو مذهب اهل الفروع ولكن اذا رجعت الى كون الواجب على كل مكلف باجماع علماء اصول الدين هو الايمان الذي هو المعرفة العلمية والايقان بالدليل والبرهان علمت اجماعهم على عدم كفاية التقليد وان جزم المقلد بقول المقلد لا يكفي لان قول المقلد ليس دليلا ولا برهانا وان ذكر المتأخرون من علماء اصول الدين الخلاف في كتبهم لان المقرر عند الجميع ان الايمان

حقيقة واحدة وهو الايقان والاذعان عن الدليل البرهاني ومن المعلوم ان ما لم يتحقق جزء الماهية المتم
 ظالم تتحقق الماهية نعم الصحيح كفاية الدليل الاجالي وهو من كوز في عقول جميع عوام المسلمين وان
 هجر البعض عن التعبير عنه وتفصيله فان ذلك لا يضر لان المدار في حصول العلم على ما في العقل ولو اجالا
 وبذلك يندفع ما يقال لو لم يكف التفصيل لزم تكفير اكثر عوام المسلمين ولذلك قال صاحب المواقف النظر
 واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل
 اه وقد صرح عبد الحكيم في حاشيته على الدواني بان المعرفة ايضا واجبة باجماع المسلمين واما ما قاله
 بهر العلوم في شرح السلم ان التائيم بترك النظر لم ينص عليه لانهما حكم المتأخرون به من جهة ترك
 النظر الذي كان واجبا وليس بشئ فان النظر ما كان واجبا لا لتحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع
 سبب وجوبه فلا ثم في الترك كما اذا سلم الكفار قاطبة فانه يسقط الجهاد الذي كان واجبا من غير اثم اه فهو كلام
 ساقط فانه قد اعترف ان الواجب هو الايمان وهو لا يتحصل بدون النظر فكيف يمكن ان يقال واذا حصل
 الايمان ارتفع سببه وقد علمت ان المعرفة التي هي الايمان العلمي واجبة باجماع المسلمين والنظر كذلك
 واجب باجماعهم لتحصيل ذلك الايمان العلمي وما دام الواجب على المكلف تحصيله هو ذلك الايمان
 العلمي وهو لا يحصل الا بالنظر الموصل اليه فالتنظر الموصل اليه واجب ايضا وذلك واجب عينيا على كل
 مكلف وانما يكفي فيه الدليل الاجالي كما قلنا واما تفصيل الدلائل بحيث يتمكن بذلك من ازالة الشبهة والزام
 المعاندين وارشاد المسترشدين فهو واجب على الكفاية وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل مسافة
 قصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنتصب للذب عن الدين والمنع عن التعرض لمفائده الحقة
 وانه يحرم على الامام وال خليفة اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة
 القلوي عن العالم نظرا لاهر الشرع والاحكام التي يحتاج اليها العامة والله الموفق وله المشتكى من اهل هذا
 الزمان الذي انطمست فيه معالم العلم وعمرت فيه مراتب الجهل وتصد رقيه لرياسة اهل العلم والتميز بينهم من
 هراهن العلم والتميز متوسلا في ذلك بالحوادث حول الامراء وال نظام والاحكام والانضباط في سلك اهلهم
 والسعاية بالوشاية الباطلة والمبهمات سببا لتحصيل مرامهم حتى وصل من امر هؤلاء الجهال انهم يكفرون
 من انتصف بالقدر على تفصيل الادلة ونصب نفسه للذب عن عقائد الدين ودفع شبهة الملحدين ليقوم
 عنهم بفرض كفاية لولا قيامه به لوقعوا جميعا في الاثم المبين نعوذ بالله من قوم لا يعقلون واما دليل وجوب
 المعرفة والنظر من جهة السمع فقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
 ليعبدون اي ليعرفون وقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظر واما ذاني السموات والارض وقوله
 عليه الصلاة والسلام حين نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
 لاولي الابصار ويل لمن لا كها بن حليه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام
 فوعده على ترك النظر في دلائل المعرفة ولا وعيده على ترك غير الواجب والامر وان احتمل ان يكون المراد
 منه غير الوجوب لكن اجماع المسلمين على وجوب النظر والمعرفة قطع عرق الاحتمال ولم يبق هذا
 الدليل السمي الا استدلالا بجماع فقط على ان هذه الادلة قد اقترنت بها من القرائن ما عين ان يكون المراد
 من الامر فيها الوجوب وهي ثابتة قطعاً بطريق التواتر فكانت قطعية تفيد اليقين وبذلك اندفع قول
 صاحب المواقف ان هذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والمعتمد عند
 الاصحاب ان المعرفة واجبة باجماع المسلمين والنظر مقدمة وجودها لا وجوبها والمقدمة المقصدورة
 للواجب المطلق شرعا واجبة شرعا فانه حيث اعترف ان المعرفة واجبة باجماع المسلمين كان ذلك على الاقل

قربته على أن المراد بالأمر الوجوب اللهم إلا أن يكون مراده أن هذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا بالنظر
إليه في ذاته بقطع النظر عن القرائن التي احتضت به وبعد كون كل من النظر والمعرفة واجبا بإجماع
المسلمين لا حاجة لي الاشتغال بان طريق الوجوب سمي أو عقي لي وأيراد الدليل لكل من القوابين
والشوايخ على الطالبين فإن لكل مجموعين على أن الوجوب حكم شرعي من قبل الله تعالى وأما المعتزلة
يقولون إن كلاما من المعرفة والنظر يكون حسنه ذاتيا يمكن للعقل أن يدرك بهمة المصلحة في فعله وجهة
المقدمة في تركه فيدرك وجوبه وحسنه وإن فاعله يستحق مدح الله في العاجل ونوابه في الآجل وإن
تاركه يستحق الذم منه تعالى في العاجل والعقاب منه تعالى في الآجل وأما القول بأن علم مثل هذا الثوب
ومثل هذا العقاب مما لا يهتدي إليه العقل بقدماته بل لا بد فيه من مخبر صادق لعدم إمكان المعاينة وهو النبي
المعصوم فإن علم الأمور الحسية كالخبرة والنار وما فيهما من النعيم والعذاب لا يمكن أن يكتسب من طريق
النظر والاستدلال بالمقدمات العقلية بل لا بد في اكتسابه من الحس والخبر الذي يفيد العلم بهم أو إذا لم يعلم
المرتب الذي هو الثواب والعقاب بطريق العقل فكيف يعلم من طريقته ترتب ما ذكر على شيء فهو مسلم لكن
أنما يتم على المعتزلة لو سلموا أن المراد بالثواب والعقاب للذين يرتب الله على الفعل والترك شيء معين منهما
وأما إذا كان المراد أن فاعل الواجب يستحق ثوابا وتاركة يستحق عقابا حسب ما يرى المتيب والمعاقب فلا
يتم ذلك عليهم لأن مثل هذا الثواب وهذا العقاب مما يمكن للعقل أن يدرك ترتبه على فعل ما فيه المصلحة
وتركه وأما بخصوص الأثابة بما هو جنة ونعيمها والعقاب بما هو نار وعذابها فلا كلام في أنه لا طريق
لاكتسابه إلا من الحس والخبر الذي يفيد العلم ولذلك فالتأثير يديه بحسن النظر والمعرفة عقلا وبيع
تركهما كذلك وإن الصحيح عندهم أنه لا يشاب على الفعل ولا يعاقب على الترك إلا بعد ورود الشرع
وإرسال الرسل وقد علمت مما قدمناه أنه لا مانع من أن يكون لوجوب بعض الأشياء طريقان السمع والعقل
وكل منهما ما يدل على أن الله في الشيء حكما هو الوجوب أو الحرمة خصوصا وإن كلاما من الطريقة بين أمارات على
الحكم وهو اعتبار الشارع ذمة المكلف مشغولة بالفعل أو الكف ولا مانع من تعدد هاتين نظرا إلى أمارات
السمع ودليله قال إن الوجوب أو الحرمة بالسمع ولا يمكنه أن ينكر أن بعض الأشياء فيه أمارات أخرى هي
كونه مصلحة فيجب أو مفسدة فيجهرم ومن نظر إلى أمارات العقل ودليله قال إن الوجوب أو الحرمة بالعقل
ولا يمكنه أن ينكر ورود الدليل الشرعي بذلك وأنه أمارات أخرى على الوجوب والحرمة بل هو الأمارات المعول
عليها إلا أن الأمارات العامة الظاهرة بالنسبة إلى باقي الأحكام وأما المصالح والمفاسد فتعد تدركها في
بعض الأشياء وقد لا تدركها في البعض نعم في شيء آخر وهو أن المعتزلة قالوا إن المعول في وجوب تبريغ
ذمة المكلف ما اعتبر بها الشارع مشغولة به فلا كان أو كفا هو ما في الفعل من المصلحة والمفسدة وقالوا
بأنه لا يلزمهما ذلك الوجوب ونوا على ذلك أن الله حكما قبل البعثة لأحد من الرسل وأما أهل السنة فقد
اقتروا فقال بعض الماتر يديه مثل ما قالت المعتزلة لأن المصلحة والمفسدة كافيان في الوجوب والحرمة
معنى شغل الذمة بالفعل أو الكف واستلزامات ذلك وليست باكافيتين في وجوب تبريغ الذمة ولا يستلزمانه
بل لا بد من بعثة رسول مأول بغير المكلف وقال البعض الآخر منهم وهو التحقيق لا يستلزام ولا
معول على المصلحة ولا على المفسدة ولكن إذا أمر الشارع بفعل شيء فلا يأمر بذلك إلا إذا كان في فعله
مصلحة ولا ينهى عن فعل شيء إلا إذا كان في فعله مفسدة وقالت الأشاعرة أنه لا معول على المصلحة ولا على
المفسدة بل كل ما أمر به الشارع فهو مصلحة لأمر الشارع به وكل ما نهى عنه فهو مفسدة لئلا ينهى عنه وعلى
كل حال فالتحقيق عند أهل السنة أنه لا حكم لله يتوجه على المكلف إلا بعد البعثة وإن اختلفوا في اشتراط

كون المبعوث مرسلًا للمكلف وعدم اشتراط ذلك بل يكفي بعنه رسول ولو لم يكن مرسلًا للمكلف وان جميع العقلاء لا ينكرون ان في بعض أفعال المكلفين مصلحة وفي بعضها مفسدة وان فعل المصلحة حسن وفعل المفسدة قبيح وان الحاكم باتفاق الجميع هو الله وحده قال الناظم رحمه الله تعالى

(واختبر في حقيقة الايمان * مجرد التصديق مع اذعان)

اراد ان المختار في حقيقة الايمان أنه مجرد التصديق والاذعان بالقلب وقصد بذلك الرد على من قال انه فعل القلب ومن قال ان الايمان مركب من علم بالقلب وعمل بالجوارج وهو فعل جميع الواجبات وترك جميع المحرمات ومن قال انه مركب من علم بالقلب واقرار باللسان والحق أن الايمان الشرعي هو بعينه الايمان اللغوي وهو التصديق والاذعان بالقلب وهو علم ومن مقولة الكيف ولذلك يكون تخصيصه بالنظر والمقدمات العقلية العلمية فهو نتيجة تلك المقدمات فلا بد أن يكون من جنسها وان كان الحق ان الخلاف لفظي فمن قال انه التصديق والاذعان القايي اراد حقيقة الايمان التي بها يتحقق مطلق الايمان الذي به يتنجس المكلف من الخلود في النار وعدم الخروج منها أصلاً ومن قال انه فعل اراد ان ذلك فعل شرعاً فانه لا تكليف شرعاً الا بفعل ولم يرد أنه من مقولة الفعل أو أنه اراد أنه لا بد في قبول التصديق والاذعان وتحقيقه من فعل هو ربط القلب وعزمه على ما صدق به وادع عن له بلا جرد ولا انكار عناد او من قال انه مركب من التصديق والاذعان ومن عمل الواجبات وترك المحرمات اراد الايمان الكامل وجعله كشجرة ذات أصل وفروع فاصلها التصديق والاذعان وفروعها اعمال الواجبات وترك المحرمات وكما أن الشجرة اسم لمجموع الكل كذلك الايمان وكما أن الشجرة لا تزول الا بزوال أصلها كذلك الايمان ومراد هذا القائل من خلود المصدق المدعى بالتارك للواجبات أو بعضها أو الفاعل للمحرمات أو بعضها في العذاب طول مكنه فيه لا عدم خروجه أصلاً ومن قال انه التصديق والاقرار اراد ان الايمان الذي يترتب عليه النجاة في الاخرى من الخلود في النار واجراء الاحكام الدنيوية عليه في معاملة الخلق هو التصديق والاقرار فان الاقرار باللسان دليل على ماني القلب من التصديق والاذعان وان كان الاذعان وحده كافياً في النجاة من الخلود في العذاب ههنا الله تعالى فاعرف هذا الذي قلناك ولا تلتفت لما تجده مخالفاً له في بعض كتب القوم من ذكر الخلاف وتشنيع كل فريق على الآخر وتكفيره فان كل فريق لم يقصد بما ذكره الا التنفير من مذهب مخالفه وبيان لوازمه التي لو قال بها قائل لكان كافراً ولم يقصد ان مخالفه كافراً فان الحق اننا لانكفر أحداً من سلك بصلاً وتوجه لقبلة تاو صدق وادع عن علماء بالضرورة من ملتنا وقد بين كل فريق لوازم مذهب الفريق الآخر على ظاهر عبارته فالفريق الذي قال ان الايمان هو التصديق والاذعان فقط بنى على ظاهر قول الفريق الذي قال انه الايمان وعمل الواجبات وترك المحرمات وقال له حيث قلت بترك كسب الايمان من التصديق والعمل وهما جزآن له وهو كل منهما والكل يتقضى بانتهاء جزئه يلزم أن المصدق المدعى الذي لم يعمل الواجبات ولم يترك المحرمات ليس بكافر ولا مؤمن أما انه ليس بكافر فلانه مصدق مدعى بالقلب وأما انه ليس بمؤمن فلانه لم يأت بالجزء الآخر الايمان فيه يلزم هذا الفريق أن يكون قائلاً بالمنزلة بين المنزلتين ولو تأمل في كلام هذا الفريق لوجدناه قائلاً بالمنزلة بين المنزلتين لا بالمعنى الذي شنع عليه فيه واعتقد أنه مخالفه بل بمعنى أن المصدق المدعى الذي لم يعمل الواجبات ولم يترك المحرمات ليس بكافر يستحق جزاء الكفار وهو الخلود في النار وعدم الخروج منها أصلاً وليس بمؤمن كامل لا يستحق دخول النار وطول المكث بل هو منزلة بين منزلة الكافر المستحق للخلود بمعنى عدم الخروج أصلاً وبين منزلة المؤمن الكامل الذي لا يستحق دخول النار أصلاً وهذا المعنى لا يستطاع عاقل انكاره فلا خلاف بين الفريقين في الحقيقة وانما هو خلاف

مبنى على ظواهر العبارات وسع فجوته التعصب المذهبي قال الناظم رحمه الله تعالى
(ويعتريه النقص والكمال * ما نقصت أو زادت الأعمال)

أراد رحمه الله أن الإيمان يزيد وينقص بزيادة الأعمال ونقصها وأشار بذلك إلى خلاف العلماء في هذه المسألة فقال فريق أن الإيمان يزيد وينقص بزيادة الأعمال ونقصها واستدل على ذلك بآيات وأحاديث كثيرة دالة على ما يدعيه من ذلك قوله تعالى فاما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وقال فريق آخر لا يزيد ولا ينقص لأنه مجرد التصديق والاذعان فهو حقيقة واحدة فكيف يمكن أن يقبل الزيادة والنقص والحقيقة الواحدة لا تتحقق إلا بتحقق جميع أجزائها وتعدم بانعدام أي جزء من أجزائها فكما أنه لا يمكن أن حقيقة الإنسان التي هي الحيوان الناطق تقبل الزيادة والنقص كذلك لا يمكن أن تقبل حقيقة الإيمان شيئاً من ذلك ومبنى الخلاف على أن الإيمان مجرد التصديق والاذعان ولا يدخل في الأعمال فيه فلا يقبل الزيادة بزيادتها ولا النقص بنقصها وأنه مركب منها فزيد بزيادتها وينقص بنقصها وبذلك تعلم أن ما قلنا أن الإيمان مجرد التصديق والاذعان لا يسعنا القول بأنه يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصها والحق أن الخلاف هنا أيضاً لفظي وإن أصل حقيقة الإيمان لا يقبل الزيادة ولا النقص كما يحكم بذلك بداهة العقل وإنما الذي يزيد وينقص كما هو صريح الآيات والأحاديث التي استدل بها الفريق القائل بزيادته ونقصه هو المؤمن به واشراق الإيمان فإن هذا هو الذي كان يتجدد ويزيد بما يتجدد ويزيد في زمنه صلى الله عليه وسلم وقد انقضى ذلك بانتقاله صلى الله عليه وسلم من دار العناء إلى دار البقاء وصار الإيمان بعد ذلك لا يقبل الزيادة ولا النقص إلا بزيادة اشراقه ونقصه بزيادة الأعمال ونقصها فإن الإنسان كشجرة طيبة أصلها ثابت في القلب وهو التصديق والاذعان وفرعها في السماء مقبول عند الله تعالى وهي الأعمال الصالحة قال تعالى إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه أي إلى الله تعالى يصعد الإيمان الذي يدل عليه الكلم الطيب والذي يرفع هذا الكلم والإيمان الذي هو مدلوله ويجعله كاملاً مقبولاً عند الله هو العمل الصالح وقال تعالى ومثل كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء كلمة هي كلمة الإيمان وأصلها وهو الاذعان ثابت في القلب وفرعها هو العمل الصالح في السماء مقبول عند الله تعالى فامتثال الأوامر واجتناب النواهي بالنظر إلى أصل الإيمان الذي هو التصديق والاذعان كسقي الماء وغيره مما يتبعه هذه الشجرة تنمو وتؤتي أكلها كل حين بإذن ربها فكما أن البستان إذا سقي الشجرة بالسقي وغيره في مواعيده المناسبة لذلك يزداد نمو الشجرة وتقوى وتكثر ثمراتها النافعة وإذا لم يتعهدها كذلك تضعف وتذبل حتى يحشى عليها الضياع وذهايم بالكلية ولم يتعهدها بشيء من ذلك أصلاً وأهلها بالكلية كذلك إذا امتثل المكلف أوامر الشارع وآتى بها في مواعيدها المقررة لها كما أمر واجتناب النواهي فتركها امتثالاً لنهاية كما هي إذا اشراق الإيمان في قلبه وقرى ونمت فروعه وأثمر ثمرته المطلوبة من السعادة الخالدة بدون سابقة عذاب ويكون الإيمان على عكس ما ذكرنا لم يمتثل المكلف أوامر الشارع فبأنى بها كما أمر ويجتنب النواهي ويتركها امتثالاً لنهاية كما هي حتى يحشى على المكلف إذا عصى على ترك الماء ورات وفعل المنهيات أن تنقضي به هذه الحال إلى هزيلة الإيمان وسوء العاقبة فيخرج من الإيمان من حيث يشعر أو لا يشعر فالفريق الذي قال بزيادة الإيمان بزيادة الأعمال ونقصه بنقصها أراد بزيادة اشراقه وقوته وتوفر ثمرته بسعة معارفه في هذه الدار وعلو درجته في الدار الآخرة ولا يمكن للفريق الآخر أن ينكر شيئاً من ذلك لدلالة القواطع عليه ألا ترى أن التصديق والاذعان المبني على البرهان لا يكون في القوة مثل التصديق والاذعان المبني على المشاهدة والمعاينة ولذلك تفاوتت درجة العلم

وانقسمت الى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين وان كانت جميع الدرجات متعددة بالذات والحقيقة وان
اختلفت في القوة والضعف فاخذت لافها كذلك يرجع الى اختلاف الطريق الموصل اليها في القوة لا الى
الاختلاف في الحقيقة وتفاوتها بالزيادة والنقص في أجزائها وان الطريق الذي قال انه لا يزيد ولا ينقص
فقد أراد أن حقيقة الايمان في ذاتها لا تقبل الزيادة ولا النقص وهذا حق أيضا لا يستطيع الطريق الاول
أن يشكره فاحرص على ذلك ولا تلغ في مساعدته مما يخالفه قال الناظم رحمه الله تعالى

(فكن بالاشتغال بالطاعات * منه على محاسن الحالات)

(والنطق بشرط الاحكام * عليه والفعل بنا الاسلام)

أراد الناظم أن يبحث المكلف على الاشتغال بالطاعات والمواظبة عليها ليكمل ايمانه ويزداد يقينه وأن يبين
أن النطق بالشهادتين إنما هو شرط لأجراء الاحكام لاسلامية في دار الدنيا على المكلف وليس شرطا
للتجاة من الخلود في النار في الدار الآخرة وان بناء الاسلام على النطق به هو اعم على الاعمال عما لا يقوله
عليه الصلاة والسلام بنى الاسلام على خمس شهادة أن لا اله الا الله الحديث بتمامه وكأنه يشير الى الفرق
بين الايمان والاسلام قال في الاحياء ان الايمان لغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان
والانقياد وترك التمرد والامتناد والتصديق محله القلب وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح
* توجب اللغة ان الاسلام اعم والايمان اخص فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا اه وقال
فيه أيضا وفي الشرح وردا طلاقهما على الترادف والتوارد نحو قوله تعالى فآخرون من كان فيهما من
المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وورد اطلاقهما على الاختلاف
أيضا نحو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية والمراد بالايمان هنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام
باللسان والجوارح وفي حديث جبريل حين سأله ما الايمان فقال الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله الى آخره فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس وورد التسديد اخل أيضا نحو قوله صلى الله عليه وسلم
حين سئل أي الاعمال أفضل فقال الاسلام فقل أي الاسلام أفضل فقال الايمان اه فتبين أن الايمان
الكامل لا ينقل عن الاسلام والاسلام الكامل لا ينقل عن الايمان قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم أقول في بيان ماضى * مؤملا وفاق ما فيه الرضا)

(الصفة النفسية الوجود * واجبة وما لها وجود)

أراد الناظم أن الصفة النفسية هي الوجود وانما واجبة وانما الوجود لها بغير وجود الذات بمعنى ذلك
ان الوجود هو الصفة النفسية التي هي عين الذات ذهنا وخارجا فلا يمكن أن يتعقل ذات الواجب لذاته
معراة عن الوجود في الذهن ولا في الخارج أي ان ذات الواجب بالنظر الى ذاته لا يمكن أن يتعقل لها حال
تكون فيها معدومة لان الوجود نفسه هو عينه فانه لا معنى لكون الوجود واجبا الا أنه عين الذات وهذا
هو المراد من قولهم ان وجود الواجب مقتضى ذات الواجب وان وجوب الوجود هو كون الوجود مقتضى
الذات فانه لا يمكن أن يكون هناك مقتضى ومقتضى بل الغرض أن الوجود الذي هو عين الذات لما لم يكن
أثر العلة أصلا عبر عن ذلك بانه مقتضى ذات الواجب فلا مقتضى ولا مقتضى ومعنى كان الوجود عين الذات
فلا يمكن أن يتعقل ما لو باعن الذات لافي الذهن ولا في الخارج لان الشئ لا يمكن أن يسلب عن نفسه
لا ذهنا ولا خارجا فلا يمكن أن يتعقل الانسان ليس انسانا أصلا فمعنى قولهم صفة أنها تحمل على الذات جل
الصفات بحسب قواعد اللغة العربية فيقال الله موجود لا أنها صفة حقيقية أو اعتبارية تقوم بالذات
وتلحقها في الذهن أو في الخارج لان موجود الذي يحمل على ذاته تعالى لا يصح أن يكون اعم مفعول من

الایجاد لان اسم المفعول منه موجود لا موجود وعلى فرض ان اسم المفعول سمع منه كذلك على خلاف
 القياس فلا يصح حمله على ذات الواجب به ذا المعنى لان معناه حينئذ ما وقع عليه الایجاد وهو محال في نفسه
 تعالى كما لا يخفى ولا يمكن ان يكون اسم مفعول من وجوده بمعنى عثر عليه وعلمه لانه وان صح حمله عليه
 تعالى به هذا المعنى باعتبار انه تعالى معلوم بالدلائل لكن ذلك المعنى ليس المعنى المراد من قولنا الله موجود
 الذي هو العقيدة الواجبة على المكلف فتعين ان يكون حمل الموجود عليه تعالى هو بعينه حمل الوجود
 عليه تعالى فمعنى الله موجود في الحقيقة الله وجود بمعنى مصدر الوجود كما هو مبسوطا ومفيضها وفاقا لها
 فتعين حمل قول الناظم وما لها وجود على معنى ان الوجود لها بغير الذات لانه لا خارجا وقد علمت مما
 تقدم انه يجب عقلا ان يكون في الوجود ما هو قديم واجب الوجود لذاته بغير الوجود على غيره وما هو
 محدث ممكن ليس له من ذاته وجود ولا عدم بل يقبل الوجود تارة والعدم تارة أخرى فيصدق على كل من
 واجب الوجود والحادث الوجود انه موجود ولا يلزم من اتفاقهما واشترائهما في مفهوم الوجود ان يكون
 وجود هذا مثل وجود هذا بل وجود هذا بخصه ووجود هذا بخصه واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي الا
 اشتراكهما في مفهوم ذلك الاسم العام ولا يقتضي تماثل مصادقات مفهوم ذلك الاسم في الحقيقة والذات
 ولا تماثلهما ايضا في معنى ذلك الاسم عند الاضافة والتخصيص والتقييد ولا في غير المسمى عند ذلك
 ايضا كان يقال وجود الله اوجود الممكن فانه ما عند الاضافة والتقييد يفتقران قطعا واذا خطر على بالنا
 ان مسمى الوجود الذي اشتركا فيه مفهوم عام وهو امر اعتباري يوصف به الواجب فيكون هو المراد من
 قول من قال ان الوجود صفة اعتبارية قلنا ان هذا المسمى الذي هو المفهوم العام لا يمكن ان يكون
 مرادنا من قولنا الله موجود لانه لا يجوز ان يكون هذا المفهوم المشترك هو الصفة النفسية التي نحن بصدد
 وكيف يمكن ذلك ولو كانت الصفة النفسية هي هذا المفهوم الكلي المشترك بين وجود الواجب ووجود
 الممكن للزم مماثلة الواجب تعالى للحوادث في الصفات وهو محال فضلا عن ان هذا المفهوم المشترك كلى
 منطقي عقلي محض لا تحقق له بذاته في الخارج فتعين ما قلنا وبرهان وجوده تعالى ان وجود حادث من
 الممكنات ضروري شهده الحس وبداهة العقل فان كل عاقل يعلم بالضرورة وجود نفسه وانه حادث بعد
 ان لم يكن فكان ممكنا يقبل الوجود والعدم فاذا رجعت الى طبيعة الممكن وانما الوجود لها من ذاتها بل انها
 تستفيد الوجود من غيرها علمت ان تلك الطبيعة في كل ممكن لا يمكن ان تفيد غيرها وجودا ولا ان تكون
 مصدرا لاثم من الاثار بحال فتعين ان يكون مفيد الوجود ومصدر الاثار كما هو خارجا عن دائرة
 الامكان ولا يمكن ان يكون معدوما لان مرتبة وجوده مقدمة على مرتبة ايجاده لغيره فتعين ان يكون
 موجودا وان وجوده من ذاته وليس ذلك الا واجب الوجود لذاته وحاصل الدلائل ان الممكن لا يصلح ان
 يكون مصدرا لاثم من الاثار وذلك لان الممكن به تصور حقيقة حق التصور ليس له قيام الاقيام
 وجوده فهو لذاته عدم والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته فان العاقل للشئ لا يعطى ذلك الشئ ووجود
 ممكن ما من الممكنات بديهي ويجب ان يكون وجوده بمرجح وموجود لا يصح ان يكون ذلك المرجح والموجد
 ممكنا فلا بد ان يكون واجبا بقى انه اشتهر هنا خلاف وهو ان الاشعري يقول ان الوجود عين الموجود في
 الواجب والممكن والحكما يقولون انه عين الموجود في الواجب وغيره في الممكن وجهه والمنكلمين يقولون
 ان الوجود غير الموجود فيه ما واطال الناظرون هنا في الاستدلال لكل فريق والحق ان الخلاف لفظي
 وان الاشعري لما نظر الى الهويية الخارجية وان الوجود في الخارج لا ينقسم عن ماهية الموجود بحيث تتميز
 الصفة من الموصوف ويكون كالسواد وماهية الاسود ولا فرق في ذلك بين الواجب والممكن قال ان الوجود

عين الموجود فيهما وهذا الذي قاله الاشعري لا يمكن اعاقل أن يخالفه فيه والحكماء لما قالوا ان ذات الواجب
يقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع مفهوم الوجود منها لان وجودها من ذاتها فتعقل الذات
في الواجب هو بمنتهى تعقل وجودها لانه لا معنى لكون الوجود واجبا الا أنه عين الذات بخلاف الممكنات
فانهم انظر الى ذاتها لم تكن كافية في انتزاع ذلك المفهوم المشترك لانها ذاتها عديم فلا بد في انتزاع ذلك من
اعتبار الفاعل المؤثر فيها مع حاجتها تكون ماهية في الخارج ويمكن أن ينتزع منها ذلك المفهوم المشترك قالوا
ان الوجود عين الموجود في الواجب وغيره في الممكن وهذا لا يمكن اعاقل أيضا أن يخالف فيه وجهه
المتكلمين لما نظر الى هذا المفهوم المشترك ووجدوه أنه أمر ينتزع من وجود الواجب ووجود الممكنات
ولا يمكن أن يكون عيناً لشيء من الواجب والممكنات بل يجب أن يكون اعتباراً آخر سوى الماهيات يحكم
عليها به قالوا ان الوجود غير الموجود فيهما وهذا أيضا مما لا يصح أن يخالف فيه العقلاء فلا شقاق بين
الجميع بل الكلمة بينهم كلمة وفاق غاية ما في الامر ان جهور المتكلمين لماء رفووا وجوب وجود الذات بانه
كون الذات علة تامة لوجودها وعرفه الحكماء وطائفة محققى المتكلمين بانه كون الوجود عين الذات وقال
الاشعري ان وجود كل شيء عينه لا فرق بين واجب وممكن ظن الناظرون في هذا المبحث أن بينهم خلافاً مع
أن مراد جهور المتكلمين بقرهلم ان وجوب الوجود كون الذات علة تامة في وجودها عين ما ذكره الحكماء
وطائفة المحققين وان ذات الواجب بذاتها تقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع مفهوم الوجود
المشترك فتكون علة تامة في وجودها هذا المعنى لا بمعنى أن هناك علة ومعلول لا يتغيران فان من الحالات
اليدوية أن تؤثر ذات في وجود نفسه هذا الذي قاله الجهور لم يتعرض فيه لكون وجود
الواجب في الخارج غيره بل فيه تعرض لكونه عينه ولم يذكر أحد من المتكلمين أن وجود شيء أمر زائد على
ذاته موجود في الخارج متمايز بوجوده عن وجود الذات كتمايز وجود السواد وهو يتنه عن وجود ذات
الاسود وهو يتهايل الكل مجمعون على اتحاد هوية الذات بوجودها في الخارج لا فرق بين واجب وممكن
وبذلك حلت كلمة الوفاق محل الشقاق راضى محل ما أسلفه المتأخرون من فحوى استدلال بعضهم
على أن الوجود زائد على الماهيات فانه مبني على أوهام واهية لا يلتفت اليها عاقل قال الناظم رحمه
الله تعالى

وبعدا صفات سابع خمسة * القدم البقاء لانها

تخالف الحوادث القيام * بالنفس وحدانية تمام

أراد الناظم أن مما يجب اعتداده هذه الصفات السلبية الخمسة وهي الصفات السلبية التي رأى الخلف
انها يرجع اليها جميع صفات السلب التي جاء القرآن والسنة بها وهي القدم والبقاء ومخالفة الحوادث
والقيام بالنفس والوحدانية فالقدم هو عدم اقتراح الوجود وعدم سبقه بالعدم لا ذاتا ولا زمانا فالمراد به
هنا ما يساوي وجوب الوجود لذاته والبقاء هو عدم انتهاء الوجود وعدم طروا لعدمه ومخالفة الحوادث
هي عدم المماثلة لها في شيء لاني ذات ولا في صفة من الصفات ولا فعل من الافعال والقيام بالنفس هو عدم
الاحتياج الى الغير بان يكون مستغنيا عن كل ما سواه بحيث لا يحتاج الى غيره لاني ذات ولا في صفة ولا في فعل
ولا في غير ذلك والوحدانية هي عدم التعدد في الذات الصادق بنفي تعدد أجزائها فتكون مركبة فينتفي الحكم
المتصل في الذات والصادق بنفي وجود ذات أخرى تماثل ذاتها في الحقيقة أو في صفة من الصفات أو في غير
ذلك فينتفي الحكم المنفصل في الذات وعدم التعدد في الصفات الصادق بنفي تركيب صفة من صفاته من أجزاء
بان تكون كاللون المركبة فينتفي الحكم المتصل في الصفات والصادق بنفي وجود صفتين له تعالى متماثلتين

كان يكون له قدرتان أو ارادتان أو علمان وينفى وجود صفته لغيره تعالى تماثل صفته وعدم التعدد في
 الأفعال بمعنى عدم وجود فاعل سواه لا بمعنى عدم تعدد أفعاله تعالى فإن كل العوالم أفعاله وهي لا تحصى
 كثرة وعددا ولا تنفك عند حد وما يعلم جنود ربك إلا هو وإذا تأملت ما قلنا تعلم أنه يمكن الاكتفاء بوحدة الذات
 الصادق بنفى التركيب فيها فنفى الكم المنفصل في الذات وفي الصفات وينفى وجود ذات تماثل ذاته تعالى
 في شئ أصلا فنفى الكم المنفصل في الذات يستلزم الوحدة في الأفعال بمعنى أنه لا فاعل سواه وتعلم أيضا
 أن الوحدة في الصفات بمعنى عدم تركيبها في ذاتها بمعنى نفي الكم المنفصل فيها وأما الوحدة في الصفات
 بمعنى نفي وجود صفتين متماثلتين كقدرتين أو بمعنى وجود صفته لغيره تعالى تماثل صفته تعالى فإنها
 ترجع إلى نفي الكم المنفصل في الصفات لا غير فإن وحدانية الصفات في ذاتها بمعنى ترجع إلى نفي الاثنينية فيها
 وهي كم منفصل بالبداهة لأنهم من قبيل العدد وكذلك الوحدة في الأفعال ترجع إلى نفي الكم المنفصل في
 الذات لأن عبارة عن نفي فاعل آخر سواه وهو نفي التعدد في الفاعل والتعدد كم منفصل بالبداهة ومنى
 قلنا أن معنى الوحدة في الصفات هو عدم تركيب صفة من صفاته من أجزاء حتى تكون كاللوان المركبة
 وعدم وجود صفتين متماثلتين فقد تحقق في وحدة الصفات نفي الكم المنفصل فيها والكم المنفصل أيضا
 كما تحقق ذلك في الذات وإن كانت الوحدة في الذات تستلزم الوحدة في الصفات ومتى كان المراد بالقدم
 ما يساوى وجوب الوجود كان القدم بمعنى ما يستلزم البقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس
 والوحدانية فإن كلا منها واجب لواجب الوجود فإنه لو طرأ عليه العدم أو مائل الحوادث في ذات أو صفة أو
 فعل أو غير ذلك أو كان محتاجا لغيره في شئ أو لم يكن واحدا في ذاته وصفاته وأفعاله على الوجه الذي فصلناه
 يمكن واجب الوجود والفرض أنه واجب الوجود وعلى ذلك يقال على الخلق الذين اقتصروا على هذه الصفات
 الخمس أنهم إن كانوا قد اقتصروا عليها لكونها تستلزم ما عداها من صفات السلاوب التي ورد بها الآيات
 القرآنية والأحاديث النبوية لزمهم أن يقتصروا على وجوب الوجود لا يستلزم ما عداها من الصفات
 السلبية والنبوتية وإن كانوا لم يكتفوا باستلزام بعض الصفات لبعض كما هو اللازم حيث وجب التفصيل
 حيث فصل الشارع والأجبال حيث أجل وجب عليهم أن يتعرضوا لكل ما ورد من الصفات السلبية
 والنبوتية في القرآن والأحاديث الصحيحة ولا يقتصروا على بعض الصفات دون بعض فإن الواجب على
 المكلف أن يثبت لله تعالى كل ما أثبتته تعالى لنفسه وينفى عنه تعالى كل ما نفاه تعالى عن نفسه تفصيلا في
 ذلك كله في مقام التفصيل وأجبالا في مقام الأجبال كما سلك ذلك الطريق السالك الصالح فإن طريقهم
 تضمنت إثبات جميع الأسماء والصفات التي سمى الله بها نفسه أو وصف بها نفسه ونفى مما أثبتته تعالى
 لشيء من المخلوقات والممكنات إثباتا بلا تشبيه وتقييما تنزيها بلا تعطيل كما قال تعالى (ليس كمثل شيء)
 وهو السميع البصير) ففي قوله تعالى ليس كمثل شيء منع للتشبيه والتعطيل وفي قوله وهو السميع
 البصير منع للأحاد والتعطيل وقد بعث الله رسلا بآيات مفصل ومجمل ونفى مفصل ومجمل فأنبت الله الصفات
 على وجه التفصيل ونفوا أضدادها كذلك على هذا الوجه وأثبتوا لله تعالى كل كمال يليق به على
 وجه الأجبال ونفوا عنه ما لا يليق به من التشبيه والتعطيل على وجه الأجبال أيضا ولذلك قال تعالى
 (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام المرسلين والحمد لله رب العالمين) فسبح نفسه ونزهها عما
 يصفه به المفسرون الجاحدون وسلم على المرسلين حيث سلم ما قالوه من الألف والاحاد والشرك وحد نفسه
 بنفسه لأنه سبحانه هو المستحق للحمد حيث كان له جميل الأسماء والصفات وبديع المخلوقات فوجب علينا
 اتباع الله ورسوله في ذلك حتى نستحق التسليم من المؤمنين السلام اللهم الآن يكون الخلق فصلوا هذه

الصفات واقصر واعلمها لانها هي التي كانت مدار البحث بينهم وبين المخالفين بعد ظهور البدع وقد
قدمنا الدليل على وجوب وجوده تعالى والدليل على قدمه أنه لو لم يكن الواجب قد يما وهو موجود لكان
حادثا فيكون وجوده مسبوقا بالعدم وكل ما سبق بالعدم يحتاج الى ما يفيد الوجود والالزام رجحان الوجود
المرجوح أو المساوي للعدم على العدم بلا مرجح وهو محال فيكون الواجب مستقيما للوجود من غيره وقد
سبق ان الواجب ما كان وجوده من ذاته والدليل على بقائه تعالى لانه ثبت أنه واجب الوجود ومعنى ذلك
أن وجوده عين ذاته فلو طرأ عليه العدم لزم سلب الذات عن نفس الذات وسلب الشيء عن نفسه محال
بالبدية وأما دليل مخالفته للحوادث فلانه لو مائل شيئا من في شيء لكان حادثا فيكون ممكنا والقرض أنه
واجب الوجود وأما دليل قيامه بنفسه فلانه لو كان محتاجا لغيره في شيء لكان ممكنا والقرض أنه واجب
الوجود وأما دليل كونه واحدا في الذات فلانه لو تركبت الذات من أجزاء لكان كل جزء محتاجا للآخر وكان
الكل لذى تركيب منها محتاجا اليها وتقدم وجود كل جزء من أجزائه ولو في الرتبة على وجود جلته التي
هي ذاته وكل جزء من أجزائه غير ذاته بالضرورة فيكون محتاجا الى غيره في وجوده وقد سبق أن الواجب
ما كان وجوده لذاته فيكون ممكنا لا واجبا والقرض أنه واجب ولو كان في الوجود ذات تماثل ذاته لما تلتها في
أخص أوصافها وهو وجوب الوجود في تعدد واجب الوجود فيلزم أن لا يوجد شيء من العالم وقد وجد شيء منه
بالضرورة فيكون تعدد واجب الوجود محالا وذلك لما علمت أن الممكن لا يصح أن يكون مصدر الاثر من
الاثر فيجب أن تدبج بالاثار الى موجود يكون خارجا من دائرة الامكان وهو واجب الوجود
فلزم أن يكون واجب الوجود مبدءا للجميع الاثر فلو تعدد لكان كل منه مبدءا للجميع الاثر
فيجتمع مؤثران على اثر واحد كل منهما يؤثر فيه على أنه علة تامة فيه والخاص لانه لو وجد واجبان لكان
كل منهما تام القدرة تام الارادة لان وجوب الوجود معدن لكل كمال ومبدء لكل نقصان فتكون جميع كالات
الواجب حاصلة له من ذاته بالفعل وليس له كمال ينتظر والا لكان ممكنا يحتاج الى ما يكمله ولو كان كل منه مبدءا
تام القدرة والارادة لا يمكن التماثل بينهما المستلزم للعجز أو اجتماع النقيضين أو ارتقاءهما والكل محال
فما أدى اليه من التعدد يكون محالا وأما دليل الوحدةانية في الصفات فلانها لو تركبت لكانت حادثه على
الوجه الذي فصلناه في تركيب الذات ويلزم حينئذ حدوث الذات التي قامت بها تلك الصفات ولو تعددت
القدرة أو الارادة أو غيرهما فاما أن يتعدد محلهما الذي قاما به أو يتعددان تعددا للمحل لزم تركيب الذات وقد
علمت أنه محال وان اتحد المحل كان تعدد الصفة في مجرد الوهم ولا حقيقة له في الخارج لان تمايز الصفات
انما هو تمايز الوجود الخاص وهو انما يكون بتمايز المحل وأما دليل ثبوت صفة لغيره تعالى مثل صفته
أو صدور فعل من غيره مثل فعله تعالى فيرجع الى تعدد الواجب وقد علمت استحالته قال الناظم رحمه
الله تعالى |

(وبالمعاني سبعة تسمى * خذ قدرة ارادة وعلما)

(يتبعها الحياة ثم السمع * والبصر الكلام فيها السمع)

أراد الناظم ان مما يجب على المكلف اعتقاده تفصيل الصفات المعاني السبع وهي ما ذكره زاد الماتريدية
صفة ثمانية وهي صفة التكوين أخذ من قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون
والقدرة على ما اشتهر عن الاشعري صفة أزلية بها إيجاد الممكن وأعدامه وقال عبيد الحكيم التحقيق
ان القدرة نفس التمكن من الفعل اذ لا دليل على أمر سواه كافي شرح المقاصد اه والمراد من التمكن
كونه بحيث يصح منه الفعل والترك ولا يكون شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه

واليه ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا بيجاده تعالى للعالم على النظام لواقع من لوازم ذاته فيستنع
 خصله عنه وانكروا القدرة بالمعنى المذكور وانكروا صدور العالم عنه تعالى بطريق الاختيار بالمعنى
 الاعم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء فعل لان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والحد لا زمة
 لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمية له تعالى فيستحيل الانشكك بينهم ما تقدم الشرطية الاولى
 واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية واجب الامتناع وكلنا الشرطيتين صادقتان في حق البارئ تعالى
 واما المشيئة عند المذنبين فهي عبارة عن القصد وتعلق القصد باحد الطرفين الوجود والعدم غير لازم لذاته
 تعالى فلهذا يصح كل منهما ابرالا عن الآخر والمشيئة عند الفلاسفة عبارة عن علمه بالنظام الاكمل وهو
 لازم لذاته تعالى بطريق الايجاب والمراد بالصحة في قولنا بحيث يصح الى آخره الامكان الوقوع بالمعنى
 الخاص أي انه لا يجب للفاعل شيء من جانبي الفعل والترك للذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري له بالنسبة
 اليه وان لم يكن ضروريا بالنسبة لغيره فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق الارادة لازمية تعلقا تنجزيا
 بجانب الفعل بل منافيا لكون الفاعل تعالى مختارا فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق الارادة لازمية تعلقا
 تنجزيا بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لذاته ولا لامر خارج ضروري له بالنسبة اليه فهو وجوب
 بالاختيار والوجوب بالاختيار يحقق الاختيار وسيأتي لذلك زيادة تحقيق يتبين منه ان الخلف لفظي واما
 الارادة فعلى ما اشتهر عن الاشعري هي صفة آزلية تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود وعدم
 ومقدار وزمان ومكان وجهة وعند الجبائية صفة قائمة لا يعمل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته
 تعالى وعند خضرار نفس الذات وعند النجاشية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وهذا الفلاسفة
 هي والمشيئة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته تعالى افعله علمه به وفعله غيره أمر به وعند المحققين
 من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة وقد اتفق المتكلمون والجبائرية جميع الفرق كافي شرح المقاصد
 على اطلاق القول بأنه تعالى يريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت
 من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى
 الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد سواء لاحظا الطرف الآخر كافي الفاعل المختار
 أو لم يلاحظ كافي الفاعل الموجب فانطبق اطلاق المريد على جميع المذاهب كما ان الكل متفقون على ان
 مجرد القدرة لا يكفي في الايجاد بل لا بد من مخصص وحيث اتفق الكل على ذلك كله فيلزم أن يكونوا
 متفقين على ان هذا المخصص هو الارادة وبعد ذلك اختلفوا فيما هو المراد من الارادة وكذا صرحوا بان
 مراد الكعبي من الامر الذي يفسر به ارادته تعالى لفعله غيره الكلام اللفظي الحادث ولا يخفى ان الارادة
 بمعنى الامر اللفظي لا يصلح مخصصا ومربها لبعض ما يجوز على الممكن كما ان جميع المعتزلة متفقون على اطلاق
 الارادة على الامر اللفظي وعلى الرضى بدليل ما اتفقوا عليه من ان الارادة نفس الامر أو تستلزمه وبنوا
 على ذلك انه تعالى لا يريد المعاصي والشرور على معنى انه لا يأمر بها فليس هذا قول الكعبي وحده فيتعين ان
 يكون مخصص فعل غيره تعالى ارادة غيره تعالى بمعنى علم ذلك الغير بالجانب الذي فيه المصلحة فيوافق
 قول الكعبي قول المحققين من المعتزلة كما ان قول الجبائي صفة زائدة قائمة لا يعمل معناها انها صفة اعتبارية
 اضافية زائدة عفا على موصوفها وان لم تكن زائدة خارجا لكونها ليست صفة حقيقية موجودة في الخارج
 حتى تقوم بعمل بل هي في الخارج عدم فهي قائمة بنفسها بمعنى انها ثابتة بنفسها لكونها اعتبارا سادقا
 وهذا هو معنى قوله قائمة لا يعمل أي انها اعتبار صادق لها من شأنه في الخارج وذلك الامر الاعتباري هو العلم
 بترتب النفع على جانب الوقوع فيرجع قوله لقول المحققين من المعتزلة ومراد الكرامية بالارادة التي هي

صفة حادثة قائمة بذاته تعالى الارادة الجزئية التي هي التعلق التجيزي بالحادث ومعنى كونها قائمة بذاته
تعالى انها محمولة على الذات حل الصفة على الموصوف لانها صفة حقيقية موجودة خارجا وهي حادثة قائمة
بذاته تعالى فان من ذلك القول لا يتوله عاقل يؤمن بالله تعالى وانه واجب الوجود فالذات أو الارادة
من حيث تعلقها بالتجزيزي الحادث الذي يخص الممكن ببعض ما يجوز عليه تسمى ارادة عندهم فان
كان هذا التعلق المخصص عامًا يترتب النفع على جانب الوقوع يرجع مذهبهم الى مذهب محقق المعتزلة وان
كان هذا التعلق للذات أو للارادة وهو يغاير العلم يرجع مذهبهم الى مذهب أهل السنة وهذا لا ينافي
ان هذا التعلق تابع للعلم بما فيه المصلحة الذي هو المخصص عند محقق المعتزلة وهو أيضا عندهم عين الذات
وباعتبار التخصيص يسمى ارادة وهو اد النجار بالارادة التي هي صفة سلبية بالمعنى الذي فسر هابه الارادة
التي هي بمعنى الرضى والذكر والارادة بهذا المعنى تستلزم الامر اللفظي عندهم ولا ينكر أحد منهم
اطلاق الارادة على هذا وليست الارادة بهذا المعنى هي الارادة التي هي المخصص لان الرضى وعدم
السهر والذين فسرهما الارادة لا يدخل لواحد منهما في التخصيص فلا يصلح واحد منهما لذلك فتعين أن
يكون المخصص عنده أيضا هو العلم بما فيه المصلحة الذي يصلح أن يكون مخصصا فلا ينافي ما قاله محققوهم
وما قاله المحققون منهم موافق لقول الفلاسفة من أنها العلم بالنظام الاكمل كما ان قول أهل السنة انها صفة
الخ هو ما اشتهر عنهم والتحقيق انها صفة اعتبارية كسائر الصفات على ما يأتي تحقيقه فانحصر الخلاف
حينئذ في أن الارادة التي هي المخصص مغايرة للعلم أو هي عين العلم ومتى تحققت اتفاق الجميع على أنه لا بد
من مخصص يغاير القدرة فتعال أهل السنة أنها ليست صفة العلم لان الذي يشبه علمنا التصوري منه تعلقه
أشمل من تعلق القدرة لانه يتعلق بالواجبات والحوادث والمستحيلات والقدرة تتعلق بالممكنات فقط
وحيث لم تصلح القدرة مخصصا فعدم كون العلم مخصصا أولى والذي يتعلق بجانب الواقع ويشبه علمنا
التصديقي تابع للواقع بمعنى انه حكاية عن الوقوع فلا يكون الوقوع تابعا له والالزام الدور لان العلم بالوقوع
بالفعل انما يكون بعد الوقوع فالوقوع سابق فلو كان العلم به هو المخصص لزم أن يكون ذلك العلم سابقا على
الوقوع ضرورة وجوب تقدم المخصص وهذا مما لا شبهة فيه ولا يجوز أن يكون العلم ببعض الاشياء
مخصصا لبعض الاخر كما ذهب اليه محققو المعتزلة حيث قالوا ان العلم يترتب النفع على ايجاد النافع مخصص
للائق بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الارادة عندهم ولذا ذهبوا الى تعليل أفعاله بالاعراض
وقالوا وجوب الفعل مع الداعي لا ينافي الاختيار بل بحقيقة وانما لم يجز أن يكون العلم ببعض مخصصا
لبعض الاجزاء لان الواجب تعالى موجب في تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع
هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازما للذات فيكون فعله تعالى واجبا لغيره خارجي ضروري للقاعل
وهو ينافي الاختيار بالمعنى الاخص قطعاً فلا يكون الواجب مختاراً بهذا المعنى بل يؤول الى قول الفلاسفة
بالاختيار الجامع للايجاب بخلاف ما اذا كان المخصص تعلق الارادة الازلية تعلقاً تجيزياً فان ذلك التعلق
غير لازم لذات الواجب وان كانت الارادة تفهها أزيمة لا مكان تعلقها بالاضد الاخر بدلا عن الضد
الواقع وأما ما أورده السيد الشريف من ان التعلق ان كان لازماً للذات الواجب فلا اختيار لعدم امكان
تعلقها بالاضد بدلا التعلق بالاول وان لم يكن لازماً جازاً انفكاكاً الارادة وتجددها وهو محال فمدفوع لانتها
تختار الشق الثاني واللازم تجددها التعلق وحدوثه لا حدوث نفس الارادة المتعلقة والمحدث في الثاني
لا في الاول لجرار حدوث التعلق وتجدده بلا مخصص لذلك التعلق بالوقوع من القاعل المختار فلا دور ولا
تسلسل ولكن متى علمت أن تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فلا تعلق الارادة بوقوع شيء الا اذا كان العلم

متعلقا بوقوعه في وقته فتتعلق الارادة على طبقه وسبأى لهذا زيادة تحقيق وأما العلم فهو على المشهور
صفة أزلية تنكشف بها الموجودات والمعدومات على ما هي عليه انكشافا لا يحتمل النقيض وأما على
التحقيق فهو نفس الانكشاف لجميع الموجودات والمعدومات على وجهه مذكروا أما الحياة فعلى المشهور
هي صفة أزلية توجب صحة العلم والارادة وعلى التحقيق هي نفس تلك الصحة وأما السمع والبصر فعلى
المشهور هما صفتان أزليتان ينكشف بهما جميع الموجودات انكشافا يغاير الانكشاف بالآخرى وقال
الكعبي وأبو الحسين البصري من المعتزلة والفلاسفة يرجوعهما إلى العلم بالمسموعات والمبصرات وكذا الأشعري
قائل يرجوعهما إلى العلم بالمسموعات والمبصرات على أنهما تعلقات للعلم بالمسموعات والمبصرات عند
حدوثهما لكن من تأمل حق التأمل علم أن الانكشاف بالعلم انكشاف تام لا يمكن أن هناك انكشافا أبلى
منه وأوضح حتى يقاس على علمنا شيئا علما تاما قبل الابصار مثل ما شاهدناه فإنه يحصل بعد الابصار
علم أبلى وأوضح من الاول فيتعين أن يكون وصفه تعالى به ما لا ينفك عنه وصف نفسه به ما فقط لا أنهم
يفايران العلم أو أنهم ما يفيدان انكشافا أبلى وأوضح من انكشاف العلم فإن ذلك محال في حقه تعالى
وأما الكلام فيطلق على معان ثلاثة أحدها على ما هو المشهور أنه صفة أزلية قائمة بذات مولانا جل وعلا
والتحقيق أنها أمر اعتباري هي كل كلمة الكلام فينا وهذا المعنى الذي قال فيه الأشعري أنه صفة واحدة
فتتعلق بالواجبات والحوادث والمستحيلات تتعلق دلالة ولا تنقسم إلى أمر ونهي وغير ذلك من الأقسام
وليس معناه إيجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلة مستدلان بالمتكلم في اللغة والعرف من انصف
بالتكلم والتكلم معناه خالق الكلام فإن الإنسان المتكلم إنما يخلق الحروف والاصوات في الهواء المتموج
في الخارج لأن الحق أن إطلاق المتكلم على الإنسان باعتبار قيام الكلام به لا باعتبار إيجاده بدليل أنه
لو أوجد الإنسان الكلام في غيره لم يصح إطلاق المتكلم عليه في العرف واللغة وقيام الحروف بالتكلم
قيامها بمخارجها التي هي جزء منه ولذا عرف الحرف بأنه الصوت الذي يعينه مدعى مخرج وكونها حاصلة
من تجموع الهواء في الخارج لا ينافي قيامها بالخارج والقرآن ناطق بأداء الكلام إليه تعالى في كثير من
الآيات والاسناد ينتضي القيام والانصاف ولا ضرورة في صرفه عن اظهار ثانياها الكلمات الأزلية
النفسية التي ليست بحروف ولا صوت المرتبة أولا بل لا تعاقب ترتيبها أزلا بطريق الإيجاب بصفة الكلام
بالمعنى الاول والكلام بالمعنى الثاني هو الذي قالوا أنه ينقسم أزلا إلى أمر ونهي وخبر واستخبار وغير ذلك
وهذا المعنى موجود أزلا بالوجود العلمي والفرق بينه وبين كلمات غيره تعالى المعلومة له تعالى التي أن
كلماته تعالى مرتبة بصفة الكلام بالمعنى الاول وكلمات غيره مرتبة بعلامة ذلك الغير والكلام بهذين المعنيين
يسمى بالكلام النفسي ثالثها الكلام اللفظي وهو اللفظ العربي المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
المنقول اليتاواترا المكتوب في المصاحف والكلام بالمعنى الثاني والكلام بالمعنى الثالث موجود باعتبار
ذاتنا ماهية مختلفان في الوجود فإنه بالمعنى الاول موجود بالوجود العلمي وبالمعنى الثالث موجود باعتبار
التلفظ بالوجود اللفظي وباعتبار الكتابة موجود بالوجود الكتابي كإمكان الكلام في ذاته موجود في نفسه
أي متحقق في نفسه بقطع النظر عن وجوده العلمي ووجوده اللفظي ووجوده الكتابي ولذلك كان كلام
الله الذي هو القرآن أزليا في ذاته وإن الحادث هو التلفظ والكتابة فقط لا الملفوظ والمكتوب وأما التكوين
على مذهب المحققين من الماتريدية فهي صفة ثبوتية كالقدرة والارادة وقالوا أن وظيفة الارادة تخصيص
الممكن ببعض ما يجوز عليه ووظيفة القدرة أعداد الطرف الذي خصصته الارادة ونهيته للصعود
وظيفة التكوين صدوره بالفعل وعلى هذا فلا تكون نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء على مذهبهم

نعم قطع النظر عن تخصيص الارادة تكون نسبتها اليهما على السواء فليس بهما صدور الاشياء وانما بها قبول الصدور فهي مبدأ القبول وهذا الصدور والتكويرين مبدأ النفس الصدور والمحققون من الاشاعة قالوا لا دليل على صفة أخرى تكون مبدأ للصدور سوى القدرة والارادة والاعداد الذي جعله الماثر بديهة وظيفة القدرة يكفي فيه تخصيص الارادة مع صلاحية الممكن لكل من الطرفين وثبوت هذه الصفات السبع أدلة فالدليل على ثبوت القدرة والارادة والعلم والحياة انك قد علمت مما تقدم ان شيئاً من الممكنات لا يصح ان يكون مصدراً لآخر من الاثر وان الواجب عقلاً ان تستند جميع الاثر لواجب الوجود وواجب الوجود يجب ان يكون قادراً تام القدرة لانه لو لم يكن كذلك لامكن ان يكون غيره تأثير في شيء من الاثر وحينئذ لا يكون له في ذلك الشيء تأثير والا لامكن اجتماع مؤثرين على اثر واحد كل منهما يؤثر فيه استقلالاً وذلك محال ومتى لم يكن له في ذلك الاثر تأثير كان ناقصاً فيكون ممكناً والمفروض انه واجب الوجود ويجب ان يكون مريد تام الارادة لانه لو لم يكن كذلك لامكن ان يرد اليه ادعى ويريد غيره اعدامه ومتى أمكن لغيره ان يرد على خلاف ارادته كان ناقصاً فيكون ممكناً والقرص انه واجب الوجود ويجب ان يكون عالماً بذاته وبصفاتة وبكل ما سواه فيحيط علمه بالواجبات والظواهرات وبالمتحيلات لانه لو لم يكن كذلك لجاز عليه ان يكون جاهلاً بشيء من الاشياء فيكون ناقصاً فيكون ممكناً والمفروض انه واجب الوجود وكذلك يقال في صفة الحياة لانها هي الصفة التي بها يصح الاتصاف بالقدرة والارادة والعلم واما دليل السمع والبصر والكلام له تعالى فالآيات القرآنية والآحاديث النبوية والاجماع على انه تعالى سميع بصير متكلم وتواتر نقل ذلك عن الرسل عليهم السلام ولا يتوقف ثبوت الرسالة على شيء من هذه الصفات الثلاث اما السمع والبصر فلان العلم المحيط بكل ما يصلح للعلم الوهمية يكفي واما الكلام فلجواز ارسال الرسل بان يخلق فيهم علماً ضرورياً برسائلتهم منه تعالى ويتصدقهم بخلق المعجزة فتثبت رسالتهم بدون توقف على ثبوت صفة الكلام ولعل اقتصار الخلف على هذه الصفات السبع لانها هي التي كانت مدار البحث بين علماء الكلام والافالصفات الثبوتية التي وصف الله بها نفسه على لسان رسوله في كتبه المنزلة عليهم وفي الآحاديث النبوية لا تنحصر في هذه السبع فقد وصف نفسه بالحي والقدير والمريد والعليم والسميع والبصير والحليم والحكيم والمالك والمؤمن والمهيمن والعزيز والجبار والمتكبر والعظيم والرازق وذو القوة والمتين وباشيئة والمحيي وبالرضا وبانه يعق الكفار وبالمكر وبالكبر وبالعزم وبالمناداة والمناجاة وبالكليم وبالانباء والتعليم والغضب واللعن والاستواء على العرش وبسط السيد والاتفاق وغير ذلك كثير في آيات القرآن والآحاديث والواجب على المكلف ان يصف الله تعالى بما وصف به نفسه من الصفات الثبوتية وأن يثبت له كل ما أثبتته لنفسه مع التنزيه وهي المماثلة للحوادث ولا وجه للعصر في السبع الا من الطريق الذي قلنا وقد علمت مما سبق ان الخلف أيضاً بحثوا عن بيان تلك الصفات وحقائقها وعرفوها باعتبار يقف على قدر ما وصلت اليه عقولهم وخاضوا في ذلك ونشأ من هذا الخوض خلاف فيما بينهم حتى ان بعض العلماء منهم اجترأ جراً عظيمة على ليس كمنه شيء فقال في صفات المعاني لو كشف عنا الحجاب لشاهدناها وهذا جهل عظيم فان بين صفات الواجب وذاته وصفات الممكن وذاته بونا بعيداً وفرقاً شامها فان الواجب له الوجود من ذاته والممكن له العدم من ذاته فكيف يستويان في الذات والصفات غاية ما في الامر ان صفات الواجب تعالى وصفات الحوادث يشتركان لغة في اسم واحد ومفهوم واحد ولكن ما صدقات ذلك المفهوم متفاوتة في الحقائق الا ترى ان لفظ الابيض من لا يطلق لغة على مفهوم واحد هو ذات لها البياض لكن ما صدقات

ذلك المفهوم متفاوتة في الماهيات والحقائق فانه كما يصدق على الانسان الابيض يصدق على الحمار الابيض وعلى الحجر الابيض فكان للواجب تعالى بحسب الماصدق صفات مختصة به بتعيين ارادتها عند اضافة ذلك الاسم اليه تعالى ولا يماثله غيره تعالى فيها والمخلوقات بحسب الماصدق ايضا صفات مختصة بهم بتعيين ارادتها من ذلك اللفظ عند اضافته اليهم ولا يجوز ان يثبت شيء منها للواجب تعالى فاذ قطع لنظر عن تلك الاضافة التي تعين المراد من اللفظ كان كل من صفات لواجب وصفات لمخلوقات سواء في اطلاق هذا اللفظ وفي الدخول تحت مفهومه العام المعلوم من وضع اللفظ ولا يلزم من ذلك تماثل الماصدقات في الحقيقة ولا أن يكون المراد من اللفظ واحدا عند الاضافة التي تمتضي الفرق والتخصيص فانه تعالى كما وصف نفسه بالاصفات البارز كرها وصف بمخلوقاته بها فقال يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي وليس هذا الحي المخلوق مثل الحي الخالق وان اتفقت في اطلاق لفظ الحي عليه في اللفظ ودخلت تحت مفهومه العام وهو الذات القائمة بما يصح الاتصاف بالقدرة والارادة والعلم فان هذا المفهوم العام ليس له وجود في الخارج ولكن العقل يفهم منه قدر مشترك بين الماصدقات المختلفة الحقيقة وعند الارادة ماصدق خاص لهذا المفهوم بقيد ذلك المفهوم بما يميزه وصف الخالق من وصف المخلوق ووصف المخلوق عن وصف الخالق ولا بد من هذا في جميع صفات الله تعالى واسمائه فيجب أن يفهم منها ما دل عليه الاسم واللفظ بالمواطاة واشترك الماصدقات كلها في ذلك المدلول العام عند الاطلاق عن التقييد والتخصيص وأن يفهم ما دل عليه الاسم واللفظ عند التقييد والتخصيص بالاضافة المانعة من مشاركة الخالق للمخلوق وبالعكس والله تعالى وصف نفسه بالعليم ووصف غيره من المخلوقات بالعليم فقال وبشروهم بفلام عليم وليس العليم كالعليم ولا العلم كالعلم ووصف غيره بالعليم كما وصف نفسه بالعليم فقال وبشرونا بفلام عليم وليس العليم كالعليم ولا العلم كالعلم ووصف غيره بالسميع البصير كما انه تعالى السميع البصير قال تعالى فجعلناه سميعا بصيرا وليس السميع البصير كالسميع البصير ولا السميع والبصير كالسميع والبصير ووصف غيره بالرؤف الرحيم كما انه تعالى الرؤف الرحيم فقال بالمؤمنين رؤف رحيم وليس الرؤف الرحيم كالرؤف الرحيم ولا الرؤفة والرحمة كالرؤفة والرحمة ووصف غيره بالملك كما انه تعالى الملك فقال وكان وراءهم ملك وايس الملك كالملاك ووصف غيره بالمؤمن كما انه تعالى المؤمن فقال أفن كان مؤمنا وليس المؤمن كالمؤمن ووصف غيره بالعزير والجليل والمكبر فقال وفات امرأة العزيز وقال كذلك بطيع الله على كل قلب متكبر جبار وليس العزيز كالعزير ولا المتكبر كالمتكبر ولا الجبار كالجبار وجعل غيره قوة كما انه تعالى له قوة فقال ثم جعل من بعدهم قوة ثم جعل من بعدهم قوة ضعفا وقال ريزدكم قوة لي قوتكم وايس القوة كالقوة وجعل لغيره مشيئة كما انه تعالى له مشيئة فقال وماتوا من الآن شاء الله وقال فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والمشيئة غير المشيئة وجعل لغيره ارادة كما انه تعالى له ارادة فقال تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والارادة غير الارادة وجعل لغيره محبة كما انه تعالى له محبة فقال يحبهم ويحبونه والمحبة غير المحبة وجعل لغيره رضا كما انه تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه وجعل لغيره مقتا كما انه تعالى مقت فقال لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم وجعل لغيره مكرا وكيدا كما انه تعالى مكرا وكيدا فقال ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين وقال انهم يكيدون كيدا وأكيد كيدا وليس المكرا كالمكرو ولا الكيدا كالكيد وجعل لغيره هملا كما انه تعالى عمل فقال أولم يروا أنا خلقناهم مما عمارت أيدينا أنعاما وقل اعملوا فيرى الله عملكم وايس العمل كالعمل ووصف غيره بالناداة والمنجاة كما وصف نفسه بالناداة والمنجاة فقال ونادينا من جانب الطور الايمن وقرناهم نجيا وقال ان الذين

بنادونك من وراء الحجرات وقال اذا ناجيتهم الرسول وليست المناذرة كالمناذرة ولا المناجاة كالمناجاة
 ووصف نفسه بالتكليم فقال وكلم الله موسى تكليمًا ووصف غيره بالتكليم وقال فلما كلمه قال انك
 اليوم لدينا مكين أمين ووصف غيره بالانباء كما وصف نفسه بالانباء فقال تعالى واذا سر النبي الى بعض
 أزواجه حديثًا الآية وليس الانباء كالانباء ووصف غيره بالتعليم كما وصف نفسه بالتعليم فقال
 تعلمونهن مما علمكم الله وليس التعليم كالعليم ووصف غيره بالغضب كما وصف نفسه بالغضب فقال
 وغضب الله عليه وقال ولما رجع موسى الى قومه غضبان أسفا ووصف غيره بالاستواء كما وصف نفسه
 بالاستواء ووصف نفسه به في سبعة مواضع من كتابه بأنه استوى على العرش وقال في وصف غيره بذلك
 فاذا استويت أنت ومن معك وقال واستوت على الجودي وليس الاستواء كالاستواء ووصف غيره
 ببسط اليد كما وصف نفسه ببسط اليد فقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال
 بل يدها مبسوطةان ينفق كيف يشاء وايست اليد كاليد ولا البسط كالسط وحيث كان المراد ببسط اليد
 كثرة الاعطاء والجود فليس اعطاء الله كاعطاء خلقه ولا جوده كجودههم ونظائر هذا كثيرة في القرآن
 والاحاديث فمن نفى عنه شيئًا مما أثبتته لنفسه كان معطلا جاحدا للمادلات عليه القواطع من الآيات مما لا
 له تعالى بالجادات أو المعدومات ومن جعل شيئًا من صفاته تعالى مثل صفات المخلوقات فقال علمه
 كعلمهم وقدرته كقدرتهم أو ارادته كإرادتهم أو يدها كأيديهم أو استواؤه كاستوائهم كان مشبهًا له تعالى
 بالمخلوقات جاحدا للمادلات عليه القواطع من البراهين العقلية والنقلية فلا بد من اثبات جميع صفات الكمال
 التي أثبتتها تعالى لنفسه بالتمثيل ولا بد من تنزيهه عن كل ما رزاه الله تعالى نفسه عنه ونفاه عنها بالانطباع
 ولا يلزم المكلف بعد ذلك أن يبحث عن حقيقة صفاته تعالى ما هي ولا كيف هي ولا انها موجودة
 بوجودها بغير وجود الذات أو لوجوده عين وجود الذات ولا انها زائدة على الذات أو ليست زائدة عليها
 ولا على أي وجه قامت بذاته تعالى وكل من خاض في ذلك فقد ركب متن الشطط ولم يسلم من الزلل والخلل
 والغلط وربما وصف الله تعالى بصفات لم تكن الا في خياله ولم تخطر الا على باله وكأنه نسي ما قيل له كل ما خطر
 بباله فأنه وصفاته بخلاف ذلك وهذا الذي فصلناه هو عقيدة السلف الصالح فاحرص عليها وعض
 عليها بالنواجذ ولا تخض فيما لم يكلفك الله بالخوض فيه مما كان خارجا عن طور العقل ولا تكن حيث نهاك
 الله فقال ولا تقف ما ليس لك به علم قال الناظم رحمه الله تعالى

(ووحدة اكلامها قد ثبتت * تعلقاتها أني اختلفت)
 (فالاوليان علما بالممكن * عنه الحياة قد دخلت فاذهن)
 (والسمع والبصرة دلتعا * بذى الوجود كله فاستبقا)
 (والعلم والكلام قد أنيطا * بصائر الاقسام كن محبطا)
 (ثم التعلقات للارادة * تخصيص والتأثير حظ القدرة)

أراد رحمه الله أن الصفات السبع تختلف في التعلق فمنها ما لا يتعلق بشئ أصلا كصفة الحياة ومنها
 ما يتعلق بالممكنات ولا يتعلق بالواجب والمستحيل وهو القدرة والارادة وذلك لان وظيفة القدرة هو
 التأثير ووظيفة الارادة هو تخصيص ما تؤثر فيه القدرة وترجيحه والذي يقبل التأثير هو الممكن فان
 التأثير في الواجب تخصيص الحاصل وهو محال والمستحيل نفى صرف وعدم محض فلا يقبل التأثير
 بحال فعلق القدرة تعلق تأثير وتعلق الارادة تعلق تخصيص والسمع والبصر يتعلقان بالموجودات كلها
 ولا يتعلقان بالمعدومات وقد قدمنا لك شيئا يتعلق بهذا فتذكر والعلم والكلام يتعلقان بالواجب والممكن

والمستحيل الآن العلم بتعلق ذلك بتعلق انكشاف وظهور والكلام بتعلق ذلك بتعلق دلالة وافهام
ولكل من العلم والكلام تعلق واحد تنجزى أزلى أي ن الله تعالى عالم بالفعل أزلا بكل ما كان أو يكون
أو هو كائن ومتكلم بالفعل أزلا اسكلمات نفسية أزلية دالة بالفعل على مدلولاتها وللسمع والبصر
تعلقان أحدهما صلوحي أزلى وهو تعلقهما بالاشياء أزلا قبل وجودها وثانيهما تنجزى حادث وهو تعلقهما
بالاشياء عند وجودها وبعدها وجودها ولا تنس هنا أيضا ما قدمناه في السمع والبصر وكل من القدرة
والارادة تعلقان أحدهما صلوحي أزلى وهو صلاحية القدرة لان تعلقها بإيجاد الممكن أو اعدامه
فيما لا يزال وصلاحية الارادة أزلا لان تخصص الممكن فيما لا يزال ببعض ما يجوز عليه وثانيهما تنجزى
حادث وهو تعلق القدرة فيما لا يزال بإيجاد الممكن أو اعدامه وتخصيص الارادة للممكن فيما لا يزال
ببعض ما يجوز عليه فالتعلق الصلوحي لكل من القدرة والارادة عبارة عن تعلقهما بالقوة أزلا
لا بالفعل بالممكن والتعلق التنجزى الحادث لكل منهما عبارة عن التعلق بالفعل فيما لا يزال بالممكن
وليس شيء من القدرة والارادة تعلق تنجزى بالفعل في الازل خلافا لمن زعم أن للارادة تعلقا تنجزيا
أزليا وان تعلقها التنجزى الحادث اطهارا للتنجزى الازلي فان هذا الزعم خلاف الحق لانه يستلزم أزلية
الممكن فانه لو تعلق ارادته تعالى تعلقا تنجزيا في الازل بشيء من الممكنات لكان هذا الشيء أزليا ولو لم
يكن أزليا مع تعلقها به أزلا بالفعل تعلقا تنجزيا لزم تخالف المراد عن الارادة وهو محال في حقه تعالى في تعيين
ما قلنا فاعرف الحق ولا تقلد في عقيدتك أحدا مهمل ما علا كعبه في العلم والفضل وكن مع البرهان
حيث كان ولا تلتفت لفبرما هنا وان صدر ممن يشار اليه باطراف البنان فان الحق أحق أن يتبع
قال الناظم رحمه الله تعالى

(والسمع ذو كشف سوى ما للبصر * وغير ما للعلم كما اشتهر)

أراد ان الانكشاف بالسمع والبصر بغاير الانكشاف بالعلم وهذا مذهب لبعض المتكلمين وهو خلاف
ما ذهب اليه الاشعري من ان الانكشاف بهما فهو من تعلق العلم وان تعلق العلم بالموجود يسمى سمعا وبصرا
وهو الحق لان انكشاف العلم انكشاف تام قبل وجود الاشياء وبعدها ولا يمكن أن تتفاوت بالنظر اليه تعالى
مراتب الانكشاف فمن أين يكون له انكشاف آخر وراء الانكشاف بالعلم وإيس القول بذلك لا من قبيل
قياس الغائب على الشاهد والواجب على الممكن وهو قياس فاسد فان هذا القائل لما رأى في الممكنات
ان الانسان قد يعلم شيئا بطريق الوصف مثلا كما يعلم مشتملات بيت بوصفها له مثلا ثم اذا شاهد علم
بطريق آخر أقوى مما كان علم أولا بطريق الوصف وهو المعانيه توهم أن يقال مثل ذلك في من ليس كمثله
شيء وهو السميع البصير وانما نحن نصفه تعالى بالسميع والبصير وغير ذلك مما وصف الله به نفسه اقتداء
به تعالى في ذلك حيث وصف نفسه بذلك لانه يلزم أن يكون الانكشاف بهما بغاير الانكشاف بالعلم كيف
والقول بهذه المغايرة فرع العلم بكنهه علمه تعالى وسمعه وبصره وذلك مما لا يمكن وصول البشر اليه
قال الناظم رحمه الله تعالى

(أما الكلام فهو ذو دلالة * عن الحدوث نرها كاله)

(وانما الحدوث للمسطور * المنزل المحفوظ في الصدور)

(والذكر والمقروء باللسنة * مدلوله كبعض معنى الصفة)

أراد أن الكلام يتعلق بتعلق دلالة كسبق وانه أزلى ليس بحادث وانما الحادث هو المسطور أي المكتوب
لنزل على النبي صلى الله عليه وسلم محفوظ في الصدور والذكر والمقروء وان هذا الحادث يدل على

بعض ما تدل عليه الصفة لازية وهذا الذي جرى عليه الناظم طريقة لبعض المتكلمين وهي خلاف التحقيق فان التحقق ان كلام الله تعالى يطلق على الصفة لازية التي يقال فيها ما يقابل في غيرها من القدرة والارادة والعلم وهي صفة واحدة لا تنقسم الى امر ونهي ولا الى خبر واستخبار وغير ذلك وهذه الصفة هي احدى الصفات السبع وهي المرادة من الكلام عند الاطلاق وهي مبدأ الكلمات النفسية الازلية التي ليست بحرف ولا صوت بمعنى انه تعالى رتب هذه الكلمات في علمه ازالا بطريق لا يجاب لا بطريق الاختيار فليست هي القدرة لان القدرة عما يكون بها التمايز فيما لا يزال بعد تحقق الارادة تعاقب تخصيص وقد قدمنا ان كلام الله تعالى كما يطلق على هذه الصفة لواحدة بطابق انضمام الى تلك الكلمات التي ليست بحرف ولا صوت المرتبة ايضا بترتيب خاص يطلق ايضا على الكلمات اللفظية وهي الحروف والاصوات التي اوجدها الله بقدرته فيما لا يزال مرتبة على وفق ترتيب الكلمات النفسية التي ليست بحرف ولا صوت وانزلها على نبي من انبيائه فكما ان الانسان يحمد من نفسه بالضرورة ان له ملكة تسمى بالكلام هي ضد الخرس الباطني بها يقتدر على ترتيب كلام في نفسه بدون حرف ولا صوت كالشاعر مثلا يحمد من نفسه ملكة بها يتمكن من ترتيب كلمات في نفسه بلا حرف ولا صوت بترتيب خاص موزون عيزان خاص من موازين الشعر باعتبار ترتيبها بملكته الخاصة به ينسب اليه تلك الكلمات النفسية والكلمات اللفظية التي تلفظ بها بعد ذلك مرتبة على وفق ترتيب الكلمات النفسية وان لم تلفظ بها هو نفسه بان كتبها كلمات نفسية مرتبة بترتيب الكلمات النفسية كالآخرس الذي يحسن الكتابة ولا يحسن النطق فعلى رتب الانسان كلمات في نفسه بملكته الخاصة به نسبت اليه تلك الكلمات سواء تلفظ بها بعد ذلك كلمات لفظية مرتبة على وفق ترتيبها في نفسه او كتبها كلمات نفسية مرتبة كذلك بترتيبها الذي في نفسه كذلك الله سبحانه له صفة لازية هي مبدأ الكلمات الازلية ايضا رتبها سبحانه ازالا في علمه بتلك الصفة ثم فيما لا يزال ابرز تلك الكلمات المرتبة في علمه ازالا بكلمات لفظية او نفسية مرتبة بترتيب الازلي نفسه وباعتبار ترتيبه تعالى تلك الكلمات الازلية بصفته لازية ينسب اليه ذلك الكلام ازالا وفيما لا يزال وانما استيج لي ابراز الكلمات اللفظية والنفسية سواء كان باظهار الى الخالق او الى الخلق انكون الكلمات المبرزة لفظا او نقشا دلالة على الكلمات النفسية حتى لو امكن الاطلاع على الكلمات النفسية وفهم معانيها لم يحتاج في فهم المقصود من الكلمات النفسية الى ابراز تلك الكلمات اللفظية او النفسية ومن ذلك تعلم ان الكلمات اللفظية كتنقسم الى امر ونهي وخبر واستخبار ووعيد ووعيد وغير ذلك تنقسم الكلمات الازلية الى كل ما تنقسم اليه الكلمات اللفظية وان كانت الكلمات الازلية ليست حروفا واصواتا فمراد من قال ان الكلام ازالا لا ينقسم الى تلك الاقسام وانما الذي ينقسم متعاقب الكلام بمعنى الصفة الواحدة التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق و مراد من قال بانقسامه كذلك في الازل الكلمات النفسية الازلية فلا خلاف وصفه الكلام التي هي معنى واحد بازاء ملكة الكلام في الخلق لا شبهة في انها تغاير الكلمات الازلية النفسية واللفظية والنفسية في الماهية والاعتق فان هذه الصفة هي التي جرى فيها الكلام في انها عين الذات على راي الحكماء والصوفية والمترلة وصحة في اهل السنة اولست هيئا ولا غيرا وقد علمت ايضا انها بالنظر اليه تعالى بازاء ملكة الكلام في الخلق واما الكلمات النفسية فهي لا تغاير الكلمات اللفظية والنفسية بالماهية والحقيقة بل هي جميعها متحدة ذاتا ماهية وانما التغاير بينها بالوجود فهي واحدة بالذات والماهية متعددة الوجود فلها وجود في ذاتها ولها وجود في العلم ولها وجود في اللفظ ولها وجود في الكتابة وهي على كل حال حقيقة واحدة ازالا وابدأ ولا كلام في ان الكلام بالماهية

الاول أزلي وكذلك الكلام بالمعنى الذي أزلي بلا شبهة. وانما الكلام في الكلام اللفظي والنقشي لكن
 متى علمت أن كلام من اللفظي والنقشي يتحددان ماهية مع الكلمات لازية التي هي الكلام بالمعنى
 الثاني علمت أن المنزل والمطر والمحفوظ والمذكور والمفروء بالاسنة أزلي بلا شبهة. وانما لحادث
 الكتابة لا المكتوب والتزيل لا المنزل والحفظ لا المحفوظ والقراءة لا المفروء والذكر بالمعنى المصدري
 لا المذكور وقد قدمنا لك كلاما يتعاقب هذا أيضا وقد منالك لفرق بين كلمات الله تعالى النفسية
 التي رتبها ألا في علمه وبين كلمات الخلق المعلومه له تعالى وإن كان كل منهما صورة علمية معلومة له تعالى
 وإن كلماته تعالى الازلية النفسية رتبها هو بصفته الازلية التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق وأما
 كلمات الخلق فهو يعلمها مرتبة بما كان الخلق وترتيبهم كما هو الواقع فلا يرد ما قيل لافرق بين كلماته
 النفسية باعتبار وجودها العلمي وبين كلمات الخلق المعلومه له تعالى وأما قول الناظم أن الكلام
 اللفظي يدل على بعض ما تدل عليه لصفة الازلية فذلك لان الصفة لازية ان كان المراد بها لصفة
 التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق فهذه الصفة لاتنهاى متعلقاتها التي هي الكلمات النفسية الازلية
 وإن كان المراد منها نفس الكلمات النفسية الازلية فلانها لاتنهاى وأما الكلمات اللفظية والنقشية
 فهي وإن كانت لاتنهاى بمعنى انها لاتنفى في ابرازها عند حد لكن كل ما يبرز منها الى عالم الشهادة ووجدت
 في اللفظ والكتابة فهو متناه فكانت الكلمات اللفظية كالكلمات النقشية بهذا الاعتبار دالة على بعض ما دلت
 عليه الصفة الازلية وإن كان كل منهما يدل على الواجب والجائز والمستحيل قال الناظم رحمه الله

(أوهو ذو دلالة عرفيه * للصفة القديمة النفسية)

(أذن له قد ثبت اللفظي * فهو له التزاما النفسي)

أراد أن الكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة التزامية بحسب العرف لان كل من له كلام لفظي
 له كلام نفسي فانتأهكم بدهاءة العقل اذا سمعنا انسانا يتكلم بالشعر مثلا انشاء أن هذا الانسان رتب هذا
 الكلام اللفظي فمن نفسه بلا حرف ولا صوت وأنه له ملكة بها تمكّنه من ترتيب هذا الكلام في نفسه كماله
 قدرة على التلفظ به وليس مراد الناظم بالدلالة العرفية لدلالة الالتزامية التي هي احدى الدلالات الثلاث
 الوضعية لما علمت من قبل ان صفة الكلام التي هي بازاء ملكة الكلام في الخلق انما تتعلق بالكلمات
 النفسية على انها مبدأها ووجوب ترتيبها زلا في علمه تعالى وصفة الكلام بمعنى الكلمات النفسية الازلية
 تدل على ما تدل عليه اللفظية والنقشية سواء بسواء لان ماهية الجميع واحدة بالذات وهذا هو التحقيق
 الذي يجب التعويل عليه قال الناظم رحمه الله تعالى

(ولا يجوز خالق القرآن * ان لم يكن تعليم أو بيان)

(وجوز انطى به مخلوق * أو نحره كما هو التحقيق)

أراد أنه لا يجوز شرعا أن يقال خلق القرآن أو القرآن مخلوق ونحو ذلك الا في مقام التعليم والبيان
 فيجوز أن يقال ذلك في هذا المقام فقط فيبين أن المراد بالقرآن الذي وصف بأنه مخلوق القراءة لاحقيقة
 القرآن وما هيته وذلك لما علمت أن القرآن باعتباره أزلي ليس بمخلوق وإنما لمخلوق الحادث هو
 القراءة والكتابة وغير ذلك مما تقدم ولان هذا القول دعة مستكرة أمسك عن التلفظ به السلف
 الصالح فلم يلفظ به أحد منهم لان لفظ القرآن كما يطابق على القراءة الحادثة يطلق أيضا على الصفة
 الازلية فاطلاق القول بان القرآن مخلوق يوهم ارادة تلك الصفة فلا يجوز شرعا إلا أن يبين ضرورة
 التعليم مراده فيقول في مقام التعليم والبيان القرآن بمعنى القراءة أو باعتبار وجوده اللفظي أو النقشي

مخلوق أو يقول نطق بالقرآن مخلوق ونحو ذلك مما لا إيهام فيه كلفظي بالقرآن أو حفظي للقرآن حادث
مخلوق قال الناظم رحمه الله تعالى

(والعلم والامر رضا ارادة * تغايرت فالفرق فيها ثابت)

أرد أن العلم الذي هو على التحقيق انكشاف المعلوم غير الامر وغير الرضا وغير الارادة وكل واحد
منها بغير الآخر فالامر النفسي هو الطلب والامر اللفظي هو اللفظ الدال على الطلب النفسي والرضا
قبول الشيء واستعداده أو هراجه والارادة وصفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه وأشار بذلك
إلى رد قول من قال إن ارادته تعالى علمه بالنظام الأكمل أو علمه بترتيب النفع على جانب الوقوع
كما هي بالنظر لفعله تعالى الذي لا يدخل لارادة الخلق فيه وقدرتهم علمه بترتيب النفع على جانب الوقوع
وبالنظر لأفعال الخلق الاختيارية أمره اللفظي بها وطلب تخصيها منهم وقد قدمنا لك الكلام في ذلك
وإن جميع المستزلة قائلون بأن ارادته لأفعاله بمعنى المخصص هي علمه بترتيب النفع على جانب الوقوع
ولذلك قالوا إن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة يستلزم أن تتعلق به قدرته تعالى لا يجاده لأن
علمه بذلك هو المخصص والمرجح وهو الارادة ولا يجوز أن يتخلف عنها المراد كما لو تعلقت صفة الارادة
عندهم بغيرهم فكما أنه عند غيرهم إذا خصصت الارادة شيئا من الأشياء الجائزة على الممكن وجب تعلق
القدرة به لا محالة لأن ما هي المخصص كذلك عند المعتزلة علم الله تعالى بما في الشيء الجائز على الممكن من
المصلحة يوجب تعلق القدرة به لا محالة إلا أن هناك فرقا بين المذهبين وهو أن المعتزلة لما جعلوا المخصص
هو العلم بما في الفعل من المصلحة والعلم بتعلق بالمعلوم أزلا متعلقا تنجيزيا وليس له الاتصال واحد أزلا وأبدا
كان تعلق القدرة دائما بالجانب الذي علم الله فيه المصلحة واجبا لا محالة فلمزهم كإلزام الفلاسفة القول
بالاختيار بالمعنى الأعم يعني أن الله تعالى فاعل مختار بالنظر إلى ذاته لأنه فاعل له علم وشعور وأما بالنظر إلى
تعلق العلم الذي لا يتخلف ولا يتغير بكل ما يصدر عنه تعالى من أفعاله يكون صادرا عنه بطريق الإيجاب
فجميع مذهبهم إلى مذهب الحكماء الذين صرحوا بالقول بالإيجاب والاختيار بالمعنى الأعم ونفي الاختيار
بالمعنى الأخص وأما أهل السنة على ما هو التحقيق من مذهبهم فلما قالوا إن المخصص هو تعلق الارادة وليس
لارادة تعلق تنجيزي أزلي بل ليس لها في الأزل الاتصال صلاحي وأما التعلق التنجيزي فهو متجدد حادث
فيما لا يزال جازان تخصص الارادة كل من الأمرين الجائزين على الممكن فيما لا يزال بدلا من الآخر
بدون أن يتعين أحدهما فينتهق الاختيار بالمعنى الأخص وهو جواز الإيجاب والسلب وأنه تعالى إن شاء الفعل
فعل وإن شاء الترك ترك بخلاف ذلك على مذهب الحكماء والمعتزلة فإنه ما أن يكون في الواقع قد شاء الفعل
في فعل البتة لا محالة وأما أن يكون في الواقع لم يشأ الفعل فلا يفعل البتة فهو مختار بالمعنى الأعم بمعنى أنه إن شاء
فعل وإن لم يشأ لم يفعل لكنه شاء وفعل وأنت إذا تأملت تجد أن ما قاله أهل السنة إنما هو بالنظر إلى تعلق
الارادة التنجيزي يرى الحادث وقطع النظر عن تعلق العلم الأزلي ولو نظرنا إلى تعلق العلم الأزلي لم يكن هناك
فرق في الواقع بين مذهبهم ومذهب الحكماء والمعتزلة فإن كل ما علم الله وقوعه يقع لا محالة وما لم يعلم وقوعه
لا يقع لا محالة متى كان في هاهنا أنه يفعل لا محالة وفي كان في علمه أنه لا يفعل لا محالة ولذلك
اتفق الجميع بأنه بالنظر إلى الواقع ونفس الأمر ليس الواجب أو مستحيل وإن قسم الجائز ليس إلا بحسب
الظاهر أو بالنظر إلى المعلوم في ذاته لأن ما علم الله أن يكون وجب أن يكون وما علم أن لا يكون استحال أن
يكون ومن هذا الذي قلناه لم أن الخلف لفظي وإنما إذا نظرنا إلى تعلق العلم بوقوع الفعل وبالضرورة
لا يتعلق العلم إلا بوقوع ما في وقوعه الحكم والمصلحة لزما أن نقول بالاختيار بالمعنى الأعم وأنه اختيار

بالنظر الى ذات القاعـل وان كان ايجابا بالنظر الى تعاق علمه الاولي واذا قطعنا النظر عن تعاق العلم ونظرة
الى ذات الفاعـل والى ظاهر الامر بالنسبة اليها كان الاختيار بالمعنى الاخص ولا ينفعنا النظر الى تعاق
الارادة التنجـيـزي الحادـث على القول به الا اذا نظرنا اليه من حيث ذاته ظاهر اما اذا نظرنا الى انه تابع
لتعاق العلم كما هو الواقع وكما صرح به اهل السنة فان كل ما تعاق العلم بوقوعه يجب ان تعاق الارادة
والقدرة بوقوعه فلا يسعنا الا القول بالاختيار بالمعنى لاعم كما هو رأى الحكماء المعـتـزلة نعم ان اهل السنة
لما قالوا بعبارة الارادة للعلم قالوا بالاختيار بالمعنى الاخص ووافقوا ظاهر القرآن والاحاديث فكان نظرهـم
البقى بالادب واحق بالاعتبار ومما قررنا تعلم أن الارادة لو تعلقـت في الازل تنجـيـز يا و كان تعلقها بالتنجـيـزي
الحادث فيما لا يزال اظهر افاقت لما تعلقـت به ازل لتعلقها تنجـيـز بالمعنى اهل السنة ان يقولوا بالا اختيار
بالمعنى الاعم والايجاب حتى بالنظر الى الارادة أيضا ولم يبق لهم مـسـاغ أصلا للقول بالاختيار بالمعنى الاخص
ولما قال المعـتـزلة أن ارادته تعالى لافعال العباد الاختيارية هي أمره اللفظي بم او طلب تخصيصها منهم
لزمهم أن يقولوا ان الله تعالى لا يريد الشرور والقبايح والمعاصي على معنى انه لا يأمرهم بذلك وانما يريد
منهم ما يأمرهم به يأمرهم بما يريد منهم لانه تعالى يستعمل عليه ان يطلب من عباده أن يفعلوا شرا أو
قيها أو معصية فانه تعالى لا يأمر بالفحشاء وليس معنى قوله ان الله لا يريد الشرور والقبايح والمعاصي
انه لا يتعاقبها ارادته بمعنى علمه بما فيه المصلحة والحكمة فانهم لا يقولون بذلك بل يقولون ان كل ما يقع
من العباد وبقـدـرته اختيـاراً خيراً كان أو شراً معلوم الوقوع له تعالى من قبل أن يقع ومن بعد أن وقع غاية
ما في الامر انهم يقولون ان علم العبد بعلاوة الفعل له هي ارادة العبد للفعل وهي المخصص المرجح لوقوعه
فيتبع ذلك ميل العبد الى الفعل والشرق اليه فاذا تأكد شوقه اليه تعلقـت قدرته به فوجد على وفق ما علم
الله تعالى وأما اهل السنة على المشهور فلما قالوا ان المخصص هو تعاق الارادة التنجـيـزي وان الارادة غـيـر
الامر اللفظي كما هي غير العلم وقالوا ان الامر امران أمر تكويني وهو تابع للارادة لانه عبارة عن تأثير
القدرة فكل ما يريد الله تعالى خيراً كان أو شراً معصية كان أو طاعة قبيحة كان أو حسناً فهو يأمر به أمراً
تكويني بمعنى بوجده بقدرته على وفق ما أراد وأمر تشريعي وهو لا يتبع الارادة بل قد يريد ما يأمر
به أمر تشريعي كما بان أبي بكر وسائر المؤمنين وقد يريد شيئاً لا يأمر به أمر تشريعي كما كفروا فرعون
وسائر الكافرين وقد يأمر بشئ أمر تشريعي لا يريد به كما بان فرعون وسائر الكافرين وقد لا يريد شيئاً
ولا يأمر به ككفر أبي بكر رضي الله عنه وسائر المؤمنين ومن هذا الذي قررنا تعلم ان كل فريق لا ينكر مقالة
الآخر وان الخلاف بين الفريقين يرجع الى امر اصطلاحى في لفظ الارادة ولا مشاحة في الاصطلاح وأما
الرضا فمن فسر بعدم انقهر وعدم الاكراه قال بانه لا يغير الارادة بل هو عينها أو تستلزمه ومن فـسـره
بقبول العمل واستحصانه أو المحبة وفسر الارادة بالمخصص قال بالتفاير بينهما ومن ذلك تعلم أيضا ان
الخلاف لفظي لان كل فريق لا ينكر مقالة الآخر وانما اختلف الاصطلاح في لفظ الرضا والارادة ولا
مشاحة فيه وهذا ما وعدناك من قبل فاعرف فانك لا تجد في غير هذه المقالة قال الناظم

(والكون قادر امر بداعالما * حيا سمي عا بهير امتكاما)

(هي المسماة بمعنويه * قائمه بذاته العليه)

(سوى قيام هو للمعاني * وما لها لوجود في العيان)

(فوصفها الثبوت لا يزيد * وللمعاني خارجا وجود)

راد ان الله تعالى أيضا سبع صفات أخرى تسمى المعنوية وهذه الصفات قد اتفق العقلاء عليها وان

هذه الصفات قائمة بالذات أي ثابتة لها وتوصف بها لأنها صفات ثبوتية أي لم يدخل العدم في مفهومها
 ولكن ليس لها ثبوت كثبوت صفات المعاني السبع المتقدمة وذلك لأن الصفات المعنوية السبع أمور
 اعتبارية لا وجود لها في الخارج اتفاقاً لثبوتها في نفسها فقط فانها من الاعتبار الصادقة التي
 لها منشأ موجود في الخارج إلا أن منشأ هذه الصفات السبع عند المنزلة والحكماء والصوفية هو الذات
 فمنها كونه قادراً هو الذات من جهة أنها مؤثر وموجود ومنشأ كونه مرئياً هو الذات أيضاً من جهة
 كونه مخصصاً ومرجعاً ومنشأ كونه عالماً هو الذات من جهة كونه مبدءاً الانكشاف ومنشأ كونه
 حياً هو الذات من جهة كونه مصححاً لا تصاف بالقدرة والارادة والعلم ومنشأ كونه صميحاً بصيراً متكاملاً
 هو الذات من جهة انكشاف السموات والمبصرات أو انكشاف الموجودات وإيجاد الكلام اللفظي على
 رأي المعتزلة المنكرين للكلام النفسي أو من جهة أنها مبدء الكلمات النفسية اللازمة على رأي الحكماء
 والصوفية فإنهم أيضاً قالوا بالكلام النفسي ومنشأ هذه الصفات السبع عن المشهور عن الأشعرى هو
 صفات الماني الموجودة في الخارج على هذا الذي اشتهر فانشأ الكون قادراً هو القدرة وهكذا الباقي وأما
 صفات المعاني فقد اختلف العقلاء فيها فقال الحكماء والمعتزلة والصوفية وأهل التحقيق من أهل السنة
 إنها أمور اعتبارية من الاعتبار الصادقة وليس لها وجود في الخارج وإنما الذات باعتبار التمكن من
 الفعل والترك تسمى قدرة باعتبار ترجيح بعض ما يجوز على الممكن وتخصيصه تسمى ارادة وهكذا
 وقال بعض الأشاعرة وهو ما شتهر نقله عن الأشعرى إنها موجود في الخارج ويلزم هؤلاء أنها ان كانت
 موجودة في الخارج بوجودها عين وجود الذات فليس في الخارج لذات وتكون الصفات اعتبارات
 لا وجود لها في الخارج وان كانت موجودة بوجود آخر غير وجود الذات فان كانت محتاجة للذات في قيامها
 بها حتى تكون صفة قائمة بوصفها كانت ممكنة وهي موجودة فتكون حادثة ويلزم قيام الحوادث بذاته
 تعالى والقول بانها ممكنة بالذات واجبة بالغير كما قاله الرازي والسعد زلقة عظيمة على أنه لا يجدي نقلاً أن أهل
 السنة بل المتكلمين جميعاً على أن كل ممكن موجود فهو حادث وان كانت مستغنية عن الذات لزم أن تكون
 قائمة بنفسها فتكون ذواتاً لا صفات وتسميتها صفات تسمية لفظية ويلزم تعدد ذوات واجبة لوجود
 وتسميتها صفات لا يجدي نقلاً على هذا تعلم أن دعوى أن المستحيل هو تعدد ذوات واجبة لوجود لا وجود
 ذات واحدة واجبة وصفات عديدة متعددة قائمة بها ثابتة لا دعوى لا تفيد الاختصاص من ورطة الاشكال
 فكان الحق هو ما قال الحكماء والمعتزلة والصوفية وأهل التحقيق من أهل السنة على أن التحقيق أن الأشعرى
 لا يحالفهم بل يوافقهم وأن ما شتهر نقله عنه من أن صفات المعاني موجودة في الخارج لم يصرح به وانما فهمه
 بعض أصحابه من كلامه ورقه خطأ غير من المحققين وحققوا أن الحق كلمة الوفاق دون الشقاق وان أردت
 زيادة على ذلك فارجع إلى حواشي ما على شرح خريدة الدريد في التوحيد قال لناظم رحمه الله تعالى

(واختصت المعاني بالتعاقب * فاعلمه فهو راجع فاستوثق)

أراد أن التعاقب على وجه ما سبق تفصيله إنما هو اوصاف المعاني لا للصفات المعنوية وهذا الذي قاله
 الناظم مبني على أن صفات المعاني تغاير الصفات المعنوية وأما على ما حققناه من أن صفات المعاني أمور
 اعتبارية فلا تغاير بينهما إلا بالمفهوم ويكون صفات المعاني والصفات المعنوية متحدة معنى فالتعلق
 الذي يكون لصفات الماني هو بينه للصفات المعنوية إذ هو في الحقيقة لذات وهي منشأ الجميع بالاعتبارات
 السابقة فالخلاف هنا مبني على الخلاف في ما قبله قال الناظم رحمه الله تعالى

(وانفق في عدم المبرية * لذاته وفي انتفا العينية)

(فليس منفكاً مستقلاً * كل ولا المفهوم عين أصلاً)

(فما على اثباتها تكثر * آلهة فيلزم التكفر)

(كما ثبتت به المعطلة * اذ لا لوم منفكة منفصلة)

أراد أن صفات المعاني والصفات المعنوية يتفقان في أنهما لا يبقا فيهما أنهما غير الذات أو أنه ما عين الذات لأن الغير هو ما كان منفكاً ومستقلاً وليس شيئاً من هذه الصفات منفكاً ومستقلاً عن الذات فليس شيء منها يغير الذات ولأن عين الشيء هو ما يتحد به مفهومه وليس شيء من هذه الصفات مفهومه عين مفهوم الذات فلا يكون شيء منها عين الذات بهذا المعنى ويتفرع على ذلك أن إثبات الصفات على هذا الوجه لا يقتضي تكثير الآلهة وتعدددهم حتى يلزم تكفير المائلين بذلك كما عسكت به الفرقة التي عطلت الذات عن الصفات وقالت أن الصفات عين الذات فإن تعدد الآلهة إنما يلزم من إثبات الصفات الموجودة خارجاً لوقلتنا أنها منفكة عن الذات منفصلة عنها ونحن لا نقول بذلك فلا تكون ذواتاً متعددة حتى يلزم تعدد الآلهة هذا ما أراد الناظم وهو موافق لما اشتهر في بعض كتب القوم نقله عن الأشعري من أنه ثبت صفات موجودة خارجاً زائدة على الذات وإن المعتزلة ينقون ذلك وليس ذلك النقل صحيحاً بل هو من فهم بعض الأصحاب من يحمل كلام الأشعري وهو خلاف التحقيق من مذهبه والذي فهمه صاحب المواقف من كلام الشيخ الأشعري أن كلامه وقع في مقابلة قول بعض المتوغلين في تقليد طواهر الفاظ الحكماء من أنه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة إلى آخره فعجب الأشعري من قول ذلك القائل ونقاه بالضرورة وأثبت أن الله علماً وقدرة إلى آخر صفات المعاني وقال لا يجوز نفيها لأن نفيها ينفي حمل المشتقات كالعليم والقدير عليه تعالى ونفي حمل المشتقات عليه تعالى لا يجوز زلور ودنص القرآن به اذ يكون نفي القدرة مثلاً تناقضاً مع إثبات القادر مثلاً الذي هو معناها عند التحقيق لأنهم لم يبدؤوا بالأشعري لم يقل أن الصفات زائدة على الذات بحسب الخارج أو أنها ليست غير الذات ولا عينها بحسب المفهوم فالكل في الوجود عنده واحد وبعض المعتزلة أيضاً لعدم فهمه كلام الشيخ شنع عليه مع أنه رحمه الله تعالى لا يريد إلا ما هو كلمة الوفاق بين أكثر الطوائف من حكماء وصوفية ومعتزلة وهو أنه ليس في الخارج صفات موجودة زائدة على الذات وإنما ذلك بالصدق والحل فقط فالغاير والتخالف بين الذات والصفات وبين الصفات نفسها إنما هو بحسب المفهومات لا بحسب الوجود والله در صاحب المواقف حيث وقف على مراد الشيخ رحمه الله تعالى دون كثير من الأصحاب فهو عضد الملة والدين ونعم العضد كيف لا يكون مراد الشيخ الأشعري ما فهمه صاحب المواقف وقد قدمنا أن صفات المعاني موجودة خارجاً زائدة في الخارج على الذات فإما أن تكون واجبة الوجود لذاتها فيلزم أن لا تكون مفقودة إلى الذات في الوجود ضرورة أن واجب الوجود لذاته هو ما كان وجوده مقتضى ذاته بمعنى أنه لو نظر إلى ذاته من حيث هو ذاته أي بقطع النظر عن كل ما سواه كان موجوداً وهذا مما لا شبهة فيه لا حد فتكون الصفات مستقلة بالوجود فلا تكون صفات وهو خلف ويلزم عليه أيضاً الزم ما بيننا تعدد الذوات القدماء وهو أشنع مما قاله النصاري بتعدد الأقاليم وأما أن تكون واجبة بغيرها ممكنة لذاتها فتكون حادثة فيلزم قيام الحادث الخارجى بذاته تعالى فيقتضى حدوث الذات أيضاً للامتناع منها للذات وهو أيضاً محال ولا يلزم من نفي وجود الصفات وزيادتها في الخارج نفي نفس الصفات حتى يكون ذلك تعطيلاً للذات وكفراً كما شنع به القائلون بزيادة الصفات على من لم يقل بذلك لأن حاصل ذلك نفي الصفات الموجودة في الخارج الزائدة على الذات لأنني مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هي عين الذات وتمدها بالاعتبار ولذلك قال الدواني إن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست

من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها أو أمثالها مما لا يدرك إلا بالكشف ومن أسنده إلى غيره فأنما يترأى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا أرى بأساً في اعتقاد أحد طرفي الإثبات والنتي في هذه المسألة أنه على المتعلم أن مذهب السلف الصالح عدم الخوض في ذلك وهو الحق الذي يجب التعويل عليه وعلى هذا فما قاله صاحب المواقف من أن المعتبرة ككفرت في ستة أمور منها نفى الصفات فيه تطرأ ظاهر إلا أن يحمل على التفسير عن مذهبهم وكذلك ما قاله الناظم وغيره من نسبة تعطيل الإلهم إلا أن يكون المراد بالمعطلة بعض المتوهمين المتقدم وعلى ذلك فالتحقيق أن معنى كون صفات المعاني ليست غير لذات أي في الوجود فليس لها وجود يغير وجود الذات بل وجودها في الخارج عين وجود لذات ومعنى أنها ليست عين الذات أنها ليست عينها في المفهوم لأن مفهوم الذات عين مفهوم القدرة والارادة مثلاً ومفهوم كل صفة يغير مفهوم الأخرى فهي على هذه الصفات اعتبارية كما قدمنا لا وجود لها في الخارج والأشعري لم يصرح بانها موجود في الخارج أو غير موجود في الخارج وإنما أقام الدليل بأنه تعالى وصف نفسه في كتابه بالمشتقات كالقادر والعليم فيلزم أن يكون موصوفاً بمبادئ تلك المشتقات فظن المناظرون في كلامه أنه يقول بوجود تلك المبادئ في الخارج على أنه عند التحقيق لا تشك في أن مبادئ تلك المشتقات أمور اعتبارية لأنها معاني مصدريه لا تتحقق إلا بين الذات ومعلقاتها كما أن الذي نقل عن الأشعري أنه يقول أن الصفات ليست غير الذات ولا عين الذات وإنما ليست عين الذات ولا عين الذات وهذا صريح في أن هذه الصفات لا يمكن أن تحمل على الذات حمل ذي هو حلاً حقيقياً بطريق الإيجاب ولا بطريق السلب بحيث أن الحمل يقتضي ثبوت وصف خارجي أو سلبه وإنما يحمل حمل هو ذو هو حلاً لا صورياً فقط باعتبار التغاير في المفهوم لا غير ولذلك قال عبد الحكيم في حواشي المواقف رداً لأعتراض السيد على ما قاله صاحب المواقف مانصه لوجه أي السيد كلامه أي صاحب المواقف على ما ذهب إليه المحققون من الأشاعرة والصوفية من أن صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة بالذات كما ذهب إليه الجمهور من أن لكل منها هوية مغايرة طوية الأخرى فلم يبق دليل على أمر سوى التماق كما سيجي في بحث العلم ولذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بترجيح أحد المقدورين لم يرد اه وأما قول الناظم أنه لا يلزم من تعدد الصفات الموجودة في الخارج تعدد الآلهة إلا أن تلك الصفات منفكة عن الذات ومنفصلة عنها فقد علمت أنه لا يجدي نفعاً لأنه وإن خلت القائلين به من ورطة تعدد ذات قديمة تكن يوقعهم في ورطة أخرى واشكال آخر هو لزوم حدوث الصفات والذات معاً فالحق الذي يجب اعتقاده هو ما عليه كلمة الوفاق وعليه المحققون من أهل السنة والجماعة قال الناظم رحمه الله تعالى

- (والعدم الحدوث مستحيل * كذا القنا وانه منبيل)
 (وحاجة الموجد والمحمل * كذا تعدد الكموم خلى)
 (والعجز فأنفه مع الكراهة * جهالة كذا الحقوق المودة)
 (والصمم العمى كذا البكم * قذا وما شابهه منعدم)
 (وكل ما قد قابل المعاني * قابل معنوية معاني)

أراد أنه تعالى يستحيل عليه العدم وهو مقابل الوجود والحدوث وهو مقابل القدم والقنا وهو مقابل البقاء والمماثلة شيء مما سواه وهو مقابل المخالفة للحوادث والحاجة إلى سواه من موجد ومحمل وغير ذلك وهو

مقابل القيام بالنفس الذي هو الاستغناء عن كل ما سواه وتعدد الكموم المتقدمة وهو مقابل الوحدة
والعجز عن شيء من الممكنات وهو مقابل القدرة والكرهية أي كراهته وقهره وهو مقابل الإرادة والجهالة
لشيء وهي مقابل العلم والموت وهو مقابل الحياة والصمم وهو مقابل السمع والعمى وهو مقابل البصر
والبكم وهو مقابل الكلام وكذا كل مشابه تلك النقاخص من سمات نقص يستحيل عليه تعالى وكل شيء
قلنا أنه يتقابل صفات المعاني وأنه يستحيل عليه تعالى فهو أيضا يتقابل الصفات المنووية باعتبار كونه مقابلا
لما يستحيل عليه تعالى أيضا وبعد أن قام البرهان على وجوب اتصافه تعالى بصفات المعاني والصفات
المنووية يعلم بالضرورة استحالة اتصافه تعالى بما يتأبى لها وينافيها قال الناظم رحمه الله تعالى

(وجائز عليه **كل ممكن** * فعلا وتركا مثل رزق المؤمن)

(ومثل توفيق ذوي السعادة * وخذلان أهل الخسر والشقاوة)

أراد رحمه الله تعالى أن كل ممكن يجوز عقلا أن يصدر منه تعالى فعلا كان أو تركا فلا يجب عليه فعل شيء
من الممكنات أو تركه وأشار بذلك إلى رد ما شتهر نقضه عن المعتزلة من أنهم يقولون بوجوب الصلاح
والإصلاح عليه تعالى واستحالة تركه واعلم أنه لا بد من تحرير محل النزاع أولا حتى يكون الناظر على
بصيرة من الأمر فنقول لا خلاف لأحد من العقلاء في أنه تعالى لا يفعل إلا ما فيه المصلحة والحكمة
ويستحيل عليه العبث والسفه ولا خلاف أيضا في أن ما أوجبه الله على نفسه لا بد أن يفعله البتة ويستحيل
تركه لأنه لا يخالف المعاد نحو كتبكم على نفسه الرحمة ونحو وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ولا
خلاف أيضا في أنه يجب له تعالى كل كمال ويستحيل عليه كل نقص ولا خلاف أيضا في أن ما علم الله أنه سيكون
يجب أن يكون وما علم أنه لا يكون يستحيل أن يكون وإنما الذي حكي في الخلاف أنه تعالى إذا خلق ممكنات
الممكنات فهل خلق ذلك الممكن بوجوب على الله تعالى أن يخلق ما هو الصلاح والإصلاح لهذا الممكن قالت
المعتزلة نعم يجب على الله تعالى ذلك ويحرم عليه تركه لأنه لو لم يخلق ما هو الصلاح والإصلاح للممكن بعد
خلقه كان خلقه عبثا وسفها وكل منهما محال عليه تعالى فيكون خالق الممكن بدون خلق ما هو الصلاح
والإصلاح له محالا أيضا وقال أهل السنة والجماعة لا يجب عليه ذلك ولا يكون ترك خلق ذلك عبثا ولا سفها
الأذا خلا عن الحكمة والمصلحة ونحن نجزم أنه إذا فعل ما فيه الصلاح والإصلاح للممكن فأنما يفعله اختيارا
لحكمة علمها أو إذا ترك ذلك فأنما يتركه اختيارا للحكمة علمها أو أرادها أيضا ولا يلزم من عدم علمنا
بالحكمة في فعل ذلك أو تركه عدم ترتيبها على ذلك في علم الله تعالى وأنت إذا تحققت كلام الفريقين وتأملت
فيه حق التأمل وأنصفت حق الانصاف ولم تنعصب إلا للحق تجد أن لا خلاف في الواقع بينهما وتجد أن
الناظرين في كلام الفريقين هم الذين وسعوا فجوة الخلاف وأبعدوا شقة الائتلاف بينهم ما أوقعوا
القاصرين في هوة الحيرة فإني إذا نظرت إلى اتفاقهم على ما أوضحنه أولا وعلى أنه تعالى عالم بكل شيء وأنه
لا يخفى عليه ما فيه المصلحة وأن المعتزلة قائلون أن الإرادة هي العلم بترتب النفع على جانب الوقوع وأن أهل
السنة وأن قالوا بتغاير الإرادة للعلم لكنهم قالوا إن تعلق الإرادة بتابع التعلق العلم فما تعلق العلم بأنه يكون
تعلق الإرادة به كذلك وما لا فلا تعلم بالضرورة اتفاق الجميع على أنه تعالى متى خلق ممكنات خلق
ما هو الصلاح والإصلاح له كما تقتضيه الحكمة في علمه تعالى لا بحسب ما يظهر للعباد ولا بحسب ما يقتضيه
العبد غاية ما في الأمر أن المعتزلة لما قالوا أن إرادة الله تعالى لأفعاله هي علمه بترتب النفع على جانب الوقوع
بمعنى أنها علمه بما فيه المصلحة والحكمة وعلمه تعالى لازم لذاته تعالى لا ينفك ولا يتغير قالوا بوجوب
صدور ذلك منه البتة وأهل السنة والجماعة لما قالوا بتغاير العلم والإرادة وكان تعلق الإرادة التبعي

الحادث بالنظر الى ذاته غير لازم لذاته تعالى ولا الامر لازم لذاته تعالى قالوا انه تعالى يجوز ان يفعل باختياره ما فيه الصلاح والاصلاح للعبد وان لا يفعله ويتركه باختياره وان كان قالوا ان فعل لا يفعل الا بالحكمة وان ترك ولم يفعل لم يترك الفـعل الا بالحكمة فحينئذ لا بد ان يكون الفـعل بالحكمة والترك بالحكمة وان لم نطلع عليها وان تعاقب الارادة التنجيزي الحادث تابع لتعاقب العلم كما سبق فالمتزلة على التحقيق لم يريدوا انه يجب عليه تعالى فعل الصلاح والاصلاح بحسب ما يقتضيه العباد كذلك لا تقتضيهم الامارة بالسوء وانما ارادوا انه يجب فعل ذلك بحسب ما تقتضيه الحكمة في عامه تعالى وان لم يكن هو الصلاح ولا الاصلح بحسب ما يراه العباد لانفسهم وما نقله بعض العلماء من مذهب الفريقيين على خلاف ما ذكرنا فاعلموا نقله ونسبه اليهما على حسب ما فهمه وهو الذي اوجده الخلاف بين الفريقيين بفهمه وفرق بين طائفتين من المؤمنين والواجب الصالح بينهما فان هذا البعض قد فهم ان مراد المعتزلة وجوب فعل الصلاح والاصلاح بحسب ما يرى العباد ونارة ينسب هذا الفريق منهم فقط وينسب لفريق آخر منهم ان المراد الصلاح والاصلاح بحسب ما تقتضيه الحكمة في علم الله تعالى وليس الامر كما فهم بل جاع المعتزلة على ما قلنا وقد فهم ايضا ان اهل السنة يجوزون على الله تعالى ان يفعل ما لا يحكمه فيه اصلا ويترك ما فيه الحكمة مغترا بظاهر قوله تعالى لا يستل عما يفعل وهم يسألون وقوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وغفل عن قوله تعالى العزيز الحكيم وقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى خاق اكم ما في الارض وما قوله تعالى احسب الانسان ان يترك سدى وقوله تعالى على لسان المنفكرين في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وبالجحلة فالعمل والنقل مطبقان على انه تعالى لا يفعل الا ما فيه الحكمة ويستحيل عليه العبث والفساد وما قوله تعالى لا يستل عما يفعل وهم يسألون فمعناه والله اعلم لا يستل عما يفعل لانه يفعل الاجداد وتأثيرا فلا يتصف بافعاله ولا تقوم به فكل افعاله فيض وجوده واحسانه فلا تدخل تحت الامر والتهى فلا يستل عما يفعل واما فعل المكلفين فهم يفعلونه كسبا فيقوم فعل كل فاعل به ويكون وصفه فيوصف فعله باختيار قيامه به بالحسن تارة وبالقبح تارة اخرى وبالخير تارة وبشر تارة اخرى فتدخل افعاله تحت الامر والتهى فلذلك يسألون عنها واما قوله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فليس معناه انه يفعل ويحكم بحسب ما تقتضيه الاهواء وفق الحكمة في الواقع ثم لم يوفق ذلك بل معناه ان ما شاء فعله هو الذي يفعله و اراد حكمه هو الذي يحكم به ويمضيه وهذا لا ينافي انه لا يشاء ولا يريد الا ما كان فيه الحكمة والمصلحة بحسب علمه تعالى فخذ هذا الذي آتيناك وهو الذي سابقا وعدناك وكن شاكر الولى التوفيق واعرض عما خافه وان اشتهر في ما تداولته الايدي من كتب القوم وسبأى هذا الكلام بقية فانظر وقول الناظم مثل رزق الخ أي فعل لا وتركه فهو تمثيل لفعل الممكن وتركه والمراد من التوفيق خاق قدرة الطاعة في العبد والمراد بخلق قدرة الطاعة تسهيل سبيل الطاعة للعبد وتيسير أسبابها وليس المراد بها العرض المقارن للفعل وان قاله غير واحد لان العرض المقارن للفعل الاختياري للعبد وان كان يسمى قدرة أيضا لكنه في الحقيقة هو تعاقب قدرته الجزئي التنجيزي بنفسه الخاص الاختياري التابع ذلك التعاقب لتعاقب الارادة الجزئي التنجيزي الذي هو ميل العبد المتأكد الى الفعل التابع ذلك الميل الى تصور الملازم وتعلق القدرة الجزئي المذكور بامر اعتباري ذاتي للقدرة لا يتعلق به الخلق والايجاد بمعنى انه تعالى بعد أن خلق القدرة التي حقيقتها صفة تتعلق بما تخصصه الارادة لا بخاق التعاقب التنجيزي اذا تعلق القدرة بما خصصته الارادة لان خلقه القدرة بحقيقة تلك كورة كاف في تحديد ذلك التعلق وذلك كما لو خلق الله العرض الذي حقيقته انه موجود يقوم بمحل لا يحتاج به دخل خلقه كذلك

أن يحاق قيامه بالكل وكأنه تعالى بعد أن خلق الإنسان حيوانا باطعامه متفكرا بالقوة لا يحتاج بعد ذلك أن يخلق قبوله للعالم ولا غير ذلك من لوازم حقيقته ومتى خلق الله حقيقة من الحقائق بأجزائها لا يحتاج بعد ذلك إلى خلق ما يلزمها وينشأ منها ذاتها والذي قلناه في تعلق القدرة يقال به في تعلق الإرادة الجزئية فمتى خلق الله للعبد قدرة كلية تصلح لأن تتعاق بالفعول بدل الترك وبترك الفعل بدل الفعل وخلق له إرادة كلية تصلح لأن تخص من وترجع جانب الفعل على جانب الترك عند اعتقاد أن الفعل هو الملازم له وإن ترجع جانب الترك على جانب الفعل عند اعتقاد أن الترك هو الملازم له فمنه اعتقاد الملازم تتعلق كل من الإرادة والقدرة بذلك الملازم فملا كان أو تركا وكان كل من تعلق الإرادة والقدرة تعلقا تنجيزيا ذاتيا لها لا يحتاج إلى خلق وإيجاد بعد ذلك والحال أن مقابل التوفيق يعود بالله تعالى منه قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم السعادة كذا الشقاء * في أزل فلم يكن إنشاء)

(دليل كل ما يليق من عمل * لكن الاعتبار باتها الأجل)

(فأذن السعيد ما في الأزل * ومثله الشقي لم ينتقل)

(فمن يموت مؤمنا سعيد * ومن يموت كافرا طريد)

أراد رحمه الله تعالى أن السعيد هو من علم الله تعالى في الأزل أنه سعيد وأنه يموت على الإيمان والاسلام وإن كان يعمل طول حياته المعاصي ويترك الطاعات وإن الشقي هو من علم الله تعالى في الأزل أنه شقي وأنه يموت على الكفر والعباد بالله تعالى وإن كان يعمل الطاعات طول حياته ويترك المعاصي فالسعيد هو من مات على الإيمان والشقي هو من مات على الكفر والعباد بالله تعالى وما في علمه تعالى لا يتبدل فالسعيد لا ينتقل عن سعادته ولا يتحول عنها والشقي لا ينتقل عن شقائه ولا يتحول عنها واشتهر أن ذلك مذهب الأشاعرة وإن الماتر يدعي مخالفونهم ويقولون أن السعادة تتبدل بالشفاعة والشفاعة تتبدل بالسعادة لأنهم قالوا إن السعيد هو المؤمن في دار الدنيا وقد يصير شقيا في الآخرة بأن يموت كافرا أو الشقي من كان كافرا في الدنيا وقد يصير سعيدا في الآخرة بأن يموت مؤمنا فالسعادة والشفاعة عندهم بحسب ما يظهر للعباد وأما بالنظر إلى ما في علم الله تعالى الذي لا يتبدل فالسعادة المعلومة له تعالى لا تتبدل بشفاعة وبالعكس ومن ذلك تعلم أن الخلاف لفظي ومعنى قول الناظم دليل كل ما يليق من عمل أن علامة السعادة ودليلها هو الإيمان والعمل الصالح وعلامة الشقاوة ودليلها هو الكفر بالله تعالى ومتى وفق الله عبد للإيمان والعمل الصالح كان ذلك دليلا موجبا لسعادته بمقتضى خبره تعالى ووعده الصادق الذي لا يخلف ومتى خذل الله عبدا والعباد بالله تعالى حتى أهمل فلم يؤمن أو عاند أو كفر كان ذلك دليلا موجبا لشفاقته بمقتضى خبره تعالى ووعده الذي لا يخلف في حق الكفار وقد دل على ذلك الآيات والأحاديث التي لا تحصى من ذلك قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولا ينافي ذلك الذي قررنا قوله صلى الله عليه وسلم أن أحدكم لم يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها وإن أحدكم لم يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها لأن المعنى المراد من هذا الحديث وأما أنه أن من العباد من يكون كافرا في بداية أمره ولكن يكون المعلوم له تعالى أن هذا العبد يؤمن بالله اختيارا ويعمل بعمل أهل الجنة اختيارا أيضا فمثل هذا العبد لا بد أن يؤمن اختيارا ويعمل بعمل أهل الجنة اختيارا فيدخلها على وفق ما في علم الله تعالى ومن العباد من يكون مؤمنا في بداية أمره ولكن

يكون المعلوم له تعالى ان هذا العبد يكفر بالله تعالى اختيارا منه والعبد يكفر بالله تعالى فيكفر باختياره ويعمل
 عمل أهل النار باختياره فيدخلها على وفق ما في علمه تعالى الا ترى الى قوله في الحديث فيسبق عليه الكتاب
 فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها أو فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها حيث جعل له عملا وجعل عملا له هذا
 سببا في دخول الجنة أو النار كما هو قضية العطف بالقاء في قوله فيدخلها وقس على هذا الحديث أمثاله من
 الأحاديث والآيات ولا تغتر بأقول الذين جهلوا حقيقة التشريع الإلهي وجعلوا على تشييط همم العاملين
 وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح وصاروا دعاة الشيطان حتى كادوا بإقراهم هذه زخرفها أن
 يهدموا أسس الأوامر والنواهي الشرعية الإلهية وأن يحملوا الناس على ترك الأعمال الصالحة والاقبال على
 المعاصي اعتمادا على تلك الشبهات الشيطانية الواهية قال الناظم

(وصح اني مؤمن قد صحبا * ان شاربى فاتخذ مذهبها)

أراد انه يجوز للمؤمن أن يقول اني مؤمن ان شاء الله تعالى وأشار بذلك الى رد ما نقل عن المائثر بدية
 من أنه لا يجوز للمؤمن أن يقول ذلك والحق ان الخلاف انغضى فان من أجاز للمؤمن أن يقول ذلك أراد أنه
 يجوز اذا لم يرد القائل بقوله ان شاء الله تعالى تعليق الايمان على المشبهة والشك بل أراد التبرك بمشبهة الله
 تعالى ليدوم على الايمان في المستقبل ومن منع من قول المؤمن ذلك أراد أنه لا يجوز له أن يقول على
 وجه تعليق حصول الايمان على المشبهة والشك ولا شبهة في أن كلام من الفريقين يحيز ما يحيزه الاخر
 ويمنع ما يمنعه قال الناظم

(فهو تعالى خالق كل عمل * خيرا وشرافا جنت أهل الزال)

(وانما الجزاء للعبيد * لكسبهم في المذهب السديد)

(فلا تكن مفرطا أو مفرطا * وابتنع بين ذاسيبيلا وسطا)

أراد ان الله تعالى كما هو خالق الخير هو أيضا خالق الشر فكل ما في الوجود من خير وشر وذوات واعراض
 فعلة تعالى ولا فعل ولا تأشير في شيء من الآثار لاحد سواء لما علمت أن الممكن بطبيعته لا يمكن أن
 يكون مؤثرا في شيء أصلا ولا مفعلا الاثر من الآثار ولا انه هو من انحاء الوجود فاجتنب قول أهل الزال
 وهم المعتزلة القائلون بان الحيوان بجميع أنواعه يخلق أفعاله بنفسه الاختيارية بقدرته أو جدها
 الله فيه لانه لا معنى لوصف القدرة الا لوصف الموءثر فكان التأثير من لوازمها قلنا لان لازم
 القدرة أعم من التأثير والكسب وهذا الذي أشار الى رده الناظم هو ما شتهر نقله في كتب القوم
 من المعتزلة والحق أن مذهبهم على خلاف ذلك وان جميع من يعتد به من العقلاء من الحكماء والمعتزلة
 وأهل السنة والجماعة متفقون على أنه لا يجوز عقلا أن تصدر الآثار الا من يكون جميع كماله حاصلة
 له بالفعل لذاته وليس ذلك الا واجب الوجود وأما ما يكون له كمال منتظر فهو كمال بالقوة ناقص بالفعل
 وكل ما سوى واجب الوجود كذلك فلا يصلح شيء منه لان يكون مصدرا لاثر من الآثار أصلا رده مخرج
 أبو بكر البغدادي بان الحكماء نسبوا المعولات التي هي المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمنوسطة الى
 العالية والواجب أن ينسب الكل الى المبدأ الاول وتجهل المراتب شروطا معدة لافاضته قال المحقق
 الطوسي وهذه مواءمة تشبه المواءمة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه
 جيل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا لما أسسوا وبشروا
 مساندهم عليه وقال به من يار في التعصبل وان سالت الحق فلا يصح أن يكون علة لوجود الاما هو
 ترى من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير وعلى هذا لا يمكن للمعتزلة ولا غيرهم

من العقلاء أن يقولوا ان الحيوان بخالق فعالة الاختيارية بقدرته خلقها الله فيه على معنى أن يوجد ذلك
 الأفعال بقدرته و يكون هو مصدرها فان ذلك لا يقول به عاقل بعد إقامة البرهان على وجود واجب
 الوجود و برهان الوحدة انية على الوجه الذي تقدم وموافقته على ذلك وان شيا مما سوى الله لا يمكن أن
 يكون مؤثرا في شيء من الآثار فكيف يتصور أن المعتزلة ومنهم الكثير من فحول العقلاء بعد موافقتهم
 على كل ما ذكره بعد العلم ضرورة بان الحيوان وقدرته وأفعاله الاختيارية من الممكنات يقولون ان الحيوان
 كالجار والانسان بخالق أفعاله الاختيارية على معنى انه يوجد هاوي يؤثر فيها بقدرته التي أوجدها الله فيه
 وهل هذا الاتفاق لا يليق الاباليله والمعنوهين لا بهؤلاء العقلاء المحققين والذي يتعين المصير اليه في
 هذا المقام أن الخلاف بين أهل السنة وبين المعتزلة انما هو في أنه هل يجوز شرعا أن يقال ان الحيوان
 خالق لأفعاله الاختيارية فقال المعتزلة نعم يجوز ذلك مستدلين على ذلك بان الله تعالى في كتابه قد نسب الخلق
 لغيره تعالى فقال مخاطبا لعيسى بن مريم اذ تخلق من الطين الآية وقال حاكيا عنه أني اخلق لكم من الطين
 الآية وقال قتياركة الله أحسن الخالقين وقال أهل السنة والجماعة لا يجوز إطلاق هذا القول على غيره
 تعالى لقوله تعالى آله الخالق والامر والجملة تفيد الحصر وقوله تعالى خالق كل شيء فجعل كل شيء مخلوقا له
 تعالى فلم يبق لغيره شيء وقوله أفمن يخلق كمن لا يخلق فجعل الخلق من أدلة الألوهية ولو ثبت لغيره لم يكن
 دليلا عليها وغير ذلك كثير من الآيات لدالة على أنه لا خالق الا الله تعالى مع اتفاق الفريقين على أن كل
 الآثار صادرة منه تعالى ايجادا دون سواه وهذا الخلاف عند التأمل يرجع الى أمر لفظي لان من نظر
 الى أن العرب في محاوراتهم ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان الى الحيوان على سبيل
 الحقيقة اللغوية ويجعلون اسناد تلك الأفعال الى الحيوانات اسنادا حقيقيا لا مجازيا كان الحيوان في
 نظره فاعلا فاعله حقيقة فاطاق القول بان الحيوان خالق لأفعاله الاختيارية أرتسندة اليه حقيقة وأرد
 ذلك بما يوفقهم من الآيات القرآنية كما سبق وهذا الفريق هم المعتزلة ومن نظر الى أن العرب وان
 كانوا حقيقة ينسبون الأفعال الاختيارية الصادرة من الحيوان اليه ويسندونها اليه على سبيل الحقيقة
 اللغوية لكن الأدلة العقلية التي نصبت في النفس والاتفاق دللت على أنه لا يمكن أن يصدر الخلق بمعنى
 الاجداد الا منه تعالى فلا يجوز شرعا أن ينسب شيء من ذلك الى غيره تعالى وأولوا الآيات التي استدل
 بها المعتزلة بان المراد بالخلق فيها معنى التدبير لا الاجداد والتأثير فالخلاف في الحقيقة يرجع الى مسألة
 فرعية فقهية وأراد الناظم أيضا أن الحق ان مجازاة المكلفين بالثواب والعقاب انما هي على كسب الأعمال
 الاختيارية لا على خلفها واجدادها وأشار بذلك الى رد ما اشتهر بأبصار المعتزلة من المقالة السابقة
 واستدلوا لهم عليها أنه لو لم يكن العبد دخالا لأفعاله الاختيارية فاعلا لها على الحقيقة لكانت مجازاته
 عليها بالثواب والعقاب عليها مجازاة على غير أفعاله الصادرة منه بل على فعل الله الذي يجازيه عليها
 ولم يكن فرق حينئذ بين أفعال العبد الاختيارية وبين أفعاله الاضطرارية والى رد ما ذهب اليه الجبرية
 من أن العبد مجبور في جميع أفعاله لا اختيار له أصلا في شيء منها بل هو كالريشة المعلقة في الهواء حاصل
 ما نسب للمعتزلة أنهم يقولون أن قدرة العبد لسؤرته في أفعاله الاختيارية على طبق ارادته لانها لو لم تكن
 مؤثرة لكان خلقها فيه عبثا وكان وجودها وعدمها سواء وقال أهل السنة والجماعة أن قدرة العبد
 ليست مؤثرة في شيء من أفعاله الاختيارية ولا في غيرها لان تلك القدرة ممكنة وحادثة ولا يمكن أن يصدر
 الاجداد والتأثير من الممكن فوظيفة قدرة العبد الكسب لا غير وبكفي ذلك في أن خلقها لا يكون عبثا
 وعدم استواء وجودها وعدمها وحاصل ما نسب الى أهل الجبر أنهم قالوا قدرة العبد غير مؤثرة في شيء

وليس لها كسب ولا مدخل لها في أفعاله مطلقا بل أفعاله الاختيارية والاضطرارية سواء في صدورها
عن الواجب وحده وهؤلاء ان كانوا ينكرون التكليف الشرعية أو يمتنعون على الله تعالى فيها
وينسبونه الى الظلم فهم كفار قطعاً وان كانوا يمتنعون بالتكليف ولا ينكرون شيئا منها علم من الدين
بالضرورة ولا يوجهون في ذلك اعتراضا عليه سبحانه بل يقولون كما قال غيرهم يفعل ما يشاء ويختار
لا يستل عما يفعل فليسوا بكفار قطعاً ولكنهم بحسب ظاهر مذهبهم مخطئون في هذه العقيدة قطعاً مخالفتهم
ماقتضت به بدهة العقل من الفرق البين بين أفعال العبد الاختيارية وبين أفعاله الاضطرارية وأنه في الأولى
ممكن من الفعل والترك دون الثانية وكل إنسان يشهد بوجوده في نفسه وفي كل شيء نوعه بذلك والحق
ان مذهب أهل الجبر لا يخالف مذهب أهل الاعتزال والسنة والحكماء ولكن أهل الجبر لما رأوا أن
العبد بجميع أوصافه من قدرة وإرادة وغير ذلك ممكن وصادر عن الواجب تعالى بشأنه فهو سبحانه ان
شاء أو جدد العبد موصوفاً بالقدرة والارادة فيفعل أفعاله الاختيارية وان شاء أعدمه أو سلبه القدرة
والارادة فلا يفقد على شيء ولا يفعل شيئاً أصلاً وكان العبد بهذا الاعتبار مقهوراً له جل شأنه وهو القاهر
فوق عباده وعلى هذا الاعتبار جاءت آيات كثيرة في القرآن مثل قوله تعالى **الذين هم عن الله غافلون**
أأنتم تزعمونه أم نحن الزاعمون وقوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون
لهم الخيرة من أمرهم وأحاديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم مثل قوله عليه الصلاة والسلام كل مبسر
لما خلق له وقوله لو اجتمع أهل السموات وأهل الأرض على أن يفعولك بشيء ما نفعلوك بشيء لم يقدره الله
ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك بشيء لم يقدره الله فالأصل أن أهل الجبر نظروا الى أن جميع
الخلق في قبضته وان ما سواه ممكن يجوز إيجاده وأعدامه ومن جلته العبد وقدرته وإرادته فقالوا
ان العبد مجبور اليك منهم مع ذلك لا ينكرون أن العبد مادام موصوفاً بالقدرة والارادة لم يسلبه الله واحدة
منهما فهو مختار فاعل لأفعاله الاختيارية وممكن من الفعل والترك وغيرهم من سائر الطوائف لما نظروا
الى العبد باعتبار انصافه بالقدرة والارادة قالوا انه مختار في أفعاله الاختيارية ممكن من الفعل والترك
ومع ذلك لا ينكرون أن العبد في قدرته وإرادته كغيره من الممكنات تحت قهر القاهر وفي قبضته
وتصرفه ان شاء أوجده وان شاء أعدمه وبهذا تعلم أن الحق أن الخلف لفظي وان كل فرقة بنت قولها على
ما لا تنكره الاخرى وقد اشتهر أيضاً ان أهل السنة بعد أن قالوا ان وظيفة القدرة هو الكسب اختلوا في معنى
الكسب فقال فريق هو مقارنة قدرة العبد لفعله الاختياري في محل واحد هو العبد بمعنى انه متى خلق الله
القدرة التي هي العرض مقارنة لذلك الفعل كان ذلك الفعل اختيارياً ومكسوباً بالعبد بدون أن يكون
لقدرة العبد فيه مدخل أصلاً وان لم يخلق الله تلك القدرة المقارنة للفعل بل خلق الفعل في العبد فقط كان ذلك
الفعل اضطرارياً ولم يكن مكسوباً للعبد وهذا الفريق صرح بان العبد مجبور في الباطن مختار في الظاهر
فهو عبده مجبور في صورة مختار ولا يخفى ان هذا المذهب ومذهب الجبرية واحد معنى فيلزم على كل
من المذهبين ما يلزم على الآخر ولا ينفع التستر بقالب الاختيار وصورته الظاهرية المخالفة للواقع
لكن قد علمت حقيقة الحال في مذهب الجبرية فلتكن هي الحقيقة أيضاً في مذهب هؤلاء وأن ما صرحوا
به من انه مجبور في الباطن معناه انه مجبور وبالنظر الى كون العبد وقدرته وإرادته من الممكنات المقهورة
له تعالى وأنه يمكن أن يسلبه الله كلاهما ومعنى انه مختار في الظاهر انه مختار بالنظر الى انصافه بالقدرة
والارادة وليس معنى انه مختار ظاهراً في الواقع ونفس الامر وقال فريق آخر ان الكسب هو تعلق قدرة
العبد بفعله الاختياري على وفق تعلق إرادته وان كلام من تعلق إرادة العبد وتعلق قدرته بفعله الاختياري

سبب عادي لتعلق ارادة الله تعالى وتعلق قدرته بذلك الفـعل واجباده وبيان ذلك ان العبد حين ما يحظر
على باله امر من الامور يتردد اولافيه اذا كان فعله هو الملائم له او تركه هو الملائم له ويستمر على تروده
حتى يعتقد ان الفعل هو الملائم او الترك فان اعتقد ان الفعل هو الملائم له اشتاقت نفسه اليه حتى اذا
تأكد الشوق الى الفعل ومال اليه مبالمو كدته ماقت به قدرته البتة فتتعلق به ايضا ارادة الله تعالى وقدرته
اجباده فان العبد اذا اشتاق الى فعل اعتقد انه يلائمه وطالب حصوله اخذ في اسباب حصوله وباشرها فاذا تمت
ولم يحقه عائق قهرى عن ذلك تعلق ارادته وقدرته به وتمت جميع الاسباب التي يتوقف عليها ايجاد ذلك الفعل
فتتعلق ارادة الله وقدرته بذلك الفعل في وجوده مرتباً على تعلق ارادة العبد وقدرته بحيث لو لم تتعلق ارادة
العبد وقدرته بذلك الفعل لاتتعلق به ارادة الله وقدرته ولا يوجد منه منسوب لذلك العبد اختياراً بل ان تعلقته به
ارادته تعالى وقدرته وأوجده كان غير منسوب للعبد اختياراً ولا يعدم من أفعاله الاختيارية التي فيها الكلام
ومعنى قولنا ان تعلق كل من ارادة العبد وقدرته بسبب عادي لتعلق ارادة الله وقدرته ان سنة الله أي عادته التي
جرى عليها في خلقه انه جعل ذلك باختياره سبباً فيما ذكر ولن تجد لسنة الله تبديلاً فكان فعل العبد الاختياري
منسوباً للعبد حقيقة وفي الواقع ونفس الامر كنه على أنه هو السبب في صدوره واجباده وهذا
هو المكسب وهو ايضا منسوب الى الله تعالى حقيقة في الواقع ونفس الامر لكن على سبيل الاجهاد
والتأثير فيه وباعتبار النسبة الاولى جعلت العرب العبد فاعلا لافعاله حقيقة لغوية لان مبنى اللغة على
الاستعمال اللفظي وعدم التدقيق العقلي الا ترى انهم يقولون أمسكت بزيدا اذا أمسكت على شيء يحبسه
كثوبه ويجعلون ذلك امسا كالزير في الحقيقة اللغوية وان كان العقل يوجب أنه لا يعدم اسكالزير حقيقة
الا اذا اطبق يده على كل جسمه وذلك لان مدار الحقيقة اللغوية والمجاز اللغوي على وضع اللفظ للمعنى في
اصطلاح مخاطب الواضع وعدم وضع اللفظ كذلك فيما يرجعان الى جعل الواضع لا الى الارتباط العقلي وعلى
هذا يكون العبد مختاراً ان شاء فعل أي كان سبباً في ايجاد الفعل وصدوره وان شاء لم يفعل أي لم يكن
سبباً في ايجاد الفعل وصدوره لان العبد في زمن تروده بين الفعل والترك وعدم حزمه بما يلائمه منهما
ومالا يلائمه كان متمكناً لاشبهه من كل منهما ما ناطرا اليهما ما فيكون مختاراً بلا شبهة يمكنه ان يكون
سبباً في ايجاد الفعل في وجوده يمكنه ان لا يكون سبباً في ايجاده فلا يوجد فان تسبب في ايجاد الفعل جوزي
عليه بما يستحقه طاعة كان الفعل أو معصية وان لم تسبب في ايجاد الفعل فان كان الفعل مأموراً بتحصيله
بان كان مأموراً بان يكون سبباً في ايجاده امر ايجاب جوزي على تركه ذلك والا فلا فكان مدار التكليف
والجزاء على المكلف به انما هو على سببية تعلق ارادة العبد وقدرته في ايجاد الفعل وعدم ايجاده لا على ايجاد
الفعل أو عدم ايجاده لان ذلك ليس فعل العبد ولا في وسعه فعله وهذا هو الحق الذي اتفقت عليه كلمة
الجميع وهو الذي يشهد به وجدان كل انسان في نفسه وفي جميع انبيائه ومن ينكره يكون مكابراً لما يجده
في نفسه بوجوده الصادق ويريد ان يخالف لنفسه اعذاراً كاذبة ما أنزل الله به من سلطان ولا تشهد
بما يشبهه فضلاً عن برهان وكيف يكون مثل هذا المكابر عذر يقبل والله سبحانه مع أنه خلق لكل
مكلف عقلاً يعز به بين ما ينفعه وما يضره وما يلائمه وما لا يلائمه قد أرسل النار سلا مبشر بن ومنذر بن
فضلاً وكرماً ولطفاً بعباده وبين على السنة أوائل الرسل ما يضر وما ينفع فامر بما ينفع ونهى عما يضر ولذلك
لم يتعلق التكليف الا بالبالغ العاقل الذي بلغته دعوة الرسول وكان التكليف خاصاً بنوع الانسان وأما
غيره من الحيوانات فهو وان كان أيضاً مختاراً في أفعاله الاختيارية الا أنه لا يتوجه عليه التكليف لانه
نعم الى لم يخلق فيه عقلاً يعز به بين الضر والنافع ويقدر به على فهم خطاب الامر والنهي فان خطر على باله ان

كل ما ذكر لا يخرج العبد عن كونه مجبوراً في الواقع ونفس الامر وذلك لان ما علم الله ان يكون من العبد لا بد ان يكون منه طاعة كان ذلك أو معصية شاء ذلك العبد أو أبى وما علم الله أنه لا يكون من العبد لا يمكن أن يكون منه البتة طاعة كان ذلك أم معصية فاعبد في صدور الاعمال منه وعدم صدورها تابع لما يتعلق به علم الله تعالى لا يمكنه عقلاً ولا شرعاً ان يفعل أمراً أو يتركه على خلاف ما يتعلق به علمه تعالى وما يتعلق به علمه تعالى لا يتغير ولا يتبدل قلنا ان جميع ما قلناه مسلم ويجب الايمان به شرعاً لكن ذلك لا يقتضي كون العبد مجبوراً أصلاً لان معنى الجبر هو سلب الاختيار فلا يكون العبد مجبوراً الا اذا سلب اختياره ومنع من تمكنه من الفعل والترك وعلم الله بان فعل أو عدم الفعل لا يسلب العبد اختياره حتى يكون مجبوراً فان الله سبحانه اذا علم انه يكون من المكلف فعل كذا أو تركه فهو سبحانه يعلمه هذا المكلف يسلب المكلف شيئاً من اختياره وتمكنه من الفعل والترك بل غاية ما في هذا انه سبحانه يعلم من المكلف أنه يختار الفعل أو الترك وأنه يفعل مختاراً أو يترك مختاراً فاختيار الفعل أو الترك وافق ما في علم الله تعالى فقط فكما انه تعالى علم صدور الفعل أو الترك من المكلف علم أن المكلف يفعل أو يترك باختياره الفعل أو الترك فكيف يعقل ان تعالى علم الله بفعل أو الترك يجعل المكلف مجبوراً لا يرى أنه لو كشف الله الحجاب لا بد من خلقه حتى علم من المكلف أنه يختار الفعل أو الترك ففعل المكلف باختياره أو ترك باختياره على وفق ما علم ذلك الشخص المكشوف له الحجاب لم يكن علمه بان المكلف يفعل اختياريّاً أو يترك اختياراً منتزعا الان يكون المكلف مجبوراً في الفعل أو الترك مسلوب الاختيار والحاصل ان اتفاق العلم بالاشياء انما هو اتفاق انكشاف فان كان العلم المتعلق بعلم الله تعالى واجب أن يكون تعلقه بمطابقاً للواقع لا ذات العلم من حيث هو علم بل من جهة انه تعالى يستعمل عليه الجهل وهي ذلك يجب أن يكون كل ما يقع من الكائنات أو لا يقع من الممكنات مطابقاً للعلم بطريق الموافقة في الواقع ونفس الامر بدون ان يكون لتعلق العلم أدنى مدخل في اختيار الفاعل وعدم اختياره فكما علم الله صدور الافعال الاضطرارية من العبد مضطراً بدون اختيار شاء أو أبى ولا يتخلف علمه بعلم صدور الافعال الاختيارية من العبد مختاراً فيها متمكناً من فعلها أو تركها ولا يتخلف علمه فان خطر على بالك أيضاً ان الله تعالى هو الذي خلق في العبد ارادته وقدرته فهو غير مختار فيهما فكيف يكون مختاراً في أفعاله التي تصدر منه به ما قلنا نعم ان العبد ليس مختاراً في انصافه بارادته وقرنه بل ذلك بخلق الله تعالى كما ذكرنا ولكن العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بالفعل الاختياري وقد علمت مما سبق ان تنقهما لا يحتاج الى خلق واجداد لان ما يقتضي حقيقتهما خلقاً صالحين لان تعلقاً على وجهه ما ذكرنا فادانتهما باحد الامرين لم يكن تعلقهما بهما الجانب أو بهما الجانبين جديداً بل يكون تعلقهما بهما الجانب بعينه أو الجانب الآخر بعينه بمقتضى ذاتهما على حسب ما يقتضيه العبد ملائمة أو غير ملائم من جانبي الفعل والترك الا ترى انه تعالى متصف بارادته وقدرته بطريق الايجاب لا بطريق الاختيار فليس مختاراً في انصافه بارادته ولا بقدرته ولم يمنع ذلك من أنه تعالى مختار في تعلقهما بما في افعاله بواسطة هذا التعلق تنسب اليه اختياراً على سبيل الابدان فكذلك العبد مختار في تعلق ارادته وقدرته بافعاله الاختيارية وبواسطة هذا التعلق تنسب اليه افعاله اختياراً لكن على طريق التسبب في الابدان وهو المكسب لا على طريق الابدان وان لم يكن مختاراً في انصافه بارادته وقدرته ونسبة الفعل الى الله ايجاداً حق مطابق للواقع ونسبة العمل الى العبد تسبباً وكسباً حق أيضاً مطابق للواقع لكن مدار التكليف والامر والنهي كما سبق على نسبة لافعال الاختيارية الى العبد لانها هي التي به يكون الفعل

صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنة تارة وقبيحة تارة أخرى وهذا هو معنى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون على وجهه ما سبق وكيف يمكن أن يكون المكلف مجبوراً في أفعاله الاختيارية وهو إنسان وكل إنسان حيوان والحيوان جسم تام حساس متحرك بالارادة والاختيار فيمكن من ذاتيات كل حيوان أن يكون متحركاً بالارادة والاختيار فالقول بأن المكلف مجبور في أفعاله الاختيارية وهو إنسان قول بان الإنسان ليس بحري وان وهو كذب ببداهة العقل أو قول بأنه حيوان ليس بحري وان وهو تناقض ظاهر لبطان الأتري أن جميع من يعتد بهم من العللاء كالحكام والمعتزلة وأهل السنة لم يختلفوا في أن الحيوان بجميع أنواعه مختار في أفعاله الاختيارية بالمعنى الخاص بمعنى أنه يجوز أن يصدر منه الفعل بدلاً عن الترتيب والعكس وقد اختلفوا في الواجب سبحانه فقالت الحكماء أنه فاعل بطريق الإيجاب وأنه مختار بالمعنى الأعم أي بالنظر إلى ذاته وذات الممكن وقطع النظر عن تعلق مشيئته وعلمه وقال المتكلمون جميعاً أنه تعالى مختار بالمعنى الخاص وان كان الخلاف لفظياً كما قدمناه من قبل فان احتياج في نفسه أننا حينئذ ماذا نصنع في قوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله وقوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وغير ذلك من الآيات والأحاديث التي تفيد بظاهرها أن مشيئة العبد تابعة لمشيئة الله تعالى وتكاد أن تكون صريحة في أن العبد مجبور وأما ذلك عنك بأنه لا يوجد في كتاب الله ولا في أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على أن العبد مجبور أصلاً بل كلها ناطقة بنسبة أفعاله الاختيارية إليه ومحازاته بها أخباراً ومرا ومعنى قوله تعالى وما تشاؤون إلا أن يشاء الله انكم لا تشاؤون شيئاً لا بمشيئة الله التي خلقها فيكم وجعلكم متصرفين بما أفلها شاء الله تعالى مشيئتهم التي بها تشاؤون وأعطاهم إياكم من تشاؤون وأردتم ما تريدون ولو لا ذلك لكنتم كالجنادات لا يمكن أن تشاؤوا شيئاً ولا تريدوا إلا ترى كيف أسندنا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشاؤون ولا معنى للمشيئة إلا الارادة والاختيار وهكذا يقال في نظائرها من الآيات والأحاديث ومعنى قوله تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه وقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده أنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الارادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت ارادة الله تعالى وقدرته لا مختارين لكن لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا الا ترى كيف نسب اليهم الفعل فتدل ما فعلوه جواباً للووه وهذا هو معنى القهر في قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وحاصل المقام أن ارادة الله تعالى وقدرته صفتان له تعالى يجب اتصافه بهما ويستحيل اتفاههما عنه ويتعلقان بكل ممكن كما سبق بخلاف ارادة العبد وقدرته فانهما حادثتان لارادة الله تعالى وقدرته فهما ممكنتان يجوز عليهما الوجود والعدم ويتعلقان ببعض الممكنات دون بعض فاذا أراد الله تعالى أن يصف عبده بهما وصفه بهما فيفعل بهما ما يريد بخير كان أو شر وان أراد أن يسلبهما منه سلبهما وهذا هو معنى كون الله تعالى قاهر فوق عباده فارادته وقدرته فوق ارادتهم وقدرتهم وأبسط معنى ذلك أنه تعالى مع قيام الارادة والقدرة بالعبد وصلاحيتهما لأن يتعلقا بفعله الاختياري يمكن أن يخلق الله ذلك الفعل الاختياري منسوباً للعبد بدون أن يتعلق به ارادته وقدرته بل أن ذلك مستحيل والمستحيل لا يتعلق به ارادة الله تعالى وقدرته وانما كان ذلك مستحيلاً لأن يتعلق ارادة لغيره وقدرته بفعله الاختياري قد جعله الله يتعلق ارادته تعالى وقدرته بذلك الفعل الاختياري وجعل هذا سبباً وهذا مسبباً ولاشك أن بين السبب والمسبب نسبة اضفية يستحيل أن يتحقق بدونهما فمتى تحقق هذا يتعلق من جانب العبد بوصف كونه سبباً استحالة أن لا يتحقق السبب وإذا لم يتحقق هذا يتعلق من جانب العبد بوصف كونه مسبباً استحالة أن لا يتحقق السبب الذي لم يتحقق فاذا حصل يحصل بسبب آخر كما أنه إذا أراد الله عدم تركيب هذا

المسبب على هذا السبب سلب من السبب وصف السببية كما قال في نار ابراهيم بانار كوني برداوسلاما على ابراهيم ولولا هذا الامر التكويني الذي جعل النار برداوسلاما على ابراهيم ما امتنع الاحراق عند المماسه ومتى سلب الله من تعلق ارادة العبد وقدرته سببية ايجاد لفعل كان العبد حينئذ مضطرا لا مختارا فلا يكلفه الله بهذا الفعل ولذلك قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وكان الصواب عند العلماء امتناع تكليف الملجأ ومتى تحققت مما أوردنا من تعلق ارادته تعالى وقدرته بفعل العبد الاختياري على سبيل الاجهاد مترتب على تعلق ارادة العبد وقدرته بذلك الفعل على طريق الكسب وان ذلك الترتيب عقلي لا يتخلف كما هو الحق في ارتباط المسببات بالاسباب من انه ارتباط عقلي وان معنى قولهم ان ارتباط الاسباب بالمسببات عادي ان عادة الله في خلقه حرت عليه لانه يتخلف وبذلك ارتباط المسببات ببعضها وتوقف بعضها على بعض لانه فيها لا يعجز في الواجب تعالى علمت ان تعلق ارادة العبد وقدرته بفعله الاختياري مدخلا في ايجاد الفعل والتأثير فيه وانه لولا هذا التعلق ما أوجده الله تعالى منسوباً للعبد اختيارا بل ان أوجده تعالى بغير مدخلية قدرة العبد و ارادته أوجده غير منسوب للعبد اختيارا وعلمت انه يصح ان يقال ان قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى بمعنى انه تعالى هو الذي جعل باختياره تأثيره مرتباً على تعلقه بفعل العبد الاختياري وموقوفاً على ذلك وهذا هو الذي صرح به الاشعري في كتابه الابانة لذي هو آخرو مؤلف له في حياته وهذا هو ايضا مراد المعتزلة كما صرح به بعض المحققين في حواشي عبد السلام على جوهره اللقاني في التوحيد وهو ايضا مراد اهل الجبر ومن هذا الذي حققناه لك تعلم انه لا خلاف لاحد ممن يعتقد به من العقلاء في أن قدرة العبد مؤثرة باذن الله تعالى في أفعاله الاختيارية على معنى أن التأثير والايحاء يتوقفان على تعلقها بأفعال العبد الاختيارية ولم يقل أحد منهم بانها مستقلة بالتأثير كما اشتهر عن اهل الاعتزال ولعل هذا الذي قرناه هو مراد من قال ان فعل العبد الاختياري بوجده مجموع القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد على معنى أن مجموعهما هو العلة التامة لوجوده وان كان تعلق قدرة العبد به كسباً وسبباً وتعلق قدرة الله به ايجاداً وتأثيراً فلا تكن في جانب الافراط فتجعل العبد مجبوراً مع انصافه بالقدرة والارادة وان قدرته لا تدخل لها أسلافي ايجاد فعله الاختياري ولا تكن في جانب التفريط فتجعل قدرة العبد مستقلة بالتأثير في فعله الاختياري ولكن كن متوسطاً بين جانبي الافراط والتفريط على الوجه الذي قلنا فاغتنم هذا التحريض ولا نسأم من التطويل فان المقام في حاجه شديدة اليه ولم أجـد من عرج قبلي عليه قال الناطم وجهه الله تعالى

(فوجب الرضا بالقضاء والقدر الموعود بالجزاء)

أراد رحمه الله تعالى انه يجب على المكلف أن يؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره بمعنى أنه يصدق ويؤمن بان كل كائن في الماضي والحال والمستقبل إنما هو بقضاء الله وقدره فالمراد بالرضا بالقضاء والقدر الايمان ان كل الكائنات مقضية مقدرة له تعالى وعدم الاعتراض على شيء من ذلك وقد نسب الى الاشاعرة أن القضاء هو ارادة الله الاشياء في الازل على ما هي عليه فيما لا يزال وأن القدر ايجاد الله الاشياء على قدر مخصوص ووجه معنى ارادة الله تعالى ونسب للماتريدية أن القضاء ايجاد الله الاشياء مع الاحكام والالتزام على الوجه الاكمل وان القدر تحديد الله الازل لكل مخلوق بحده الذي يوجده عليه من حسن وقبح وغير ذلك أي أن القدر هو علمه الازل بما تكون عليه المخلوقات فيما لا يزال وما نسب للاشاعرة في معنى القضاء مبني على أن لا ارادته تعالى تعلقاً بتجريب الاشياء في الازل وقد علمت أن ذلك يقتضي اما إزالة الحوادث ان وجده ايضاً في الازل ما تعلق به فيه أو تخلف المراد عن تعلق

الارادة التجيزى الازلى ان لم يوجد في الازل ما تعلقت به فيه ويكون هذا التعلق غير كاف للترجيح والنخصيص وان لم يكن كافيا عند تحققه فلا يصير كافيا أصلا لا يرجح آخر ينضم اليه وهو باطل لان ذلك المرجح ان كان أزليا أيضا كان ما تعلقت به الارادة أزليا أيضا وان كان حادثا احتاج تعلق الارادة به فيما لا يزال الى مرجع آخر فنقل الكلام اليه وهكذا حتى يدور أو يتسلسل في العلق وذلك أيضا يناقض القول بالاختيار بالمعنى الاخص بالنظر الى تعلق الارادة كما قدمناه فتعين أن يكون القضاء هو تعلق ارادة الله تعالى بالاشياء فيه لا يزال تعلقا تجيزيا حادثا فيرجع الى مذهب الماتريدي متى جعلنا القضاء بهذا المعنى تعين أيضا أن يكون القدر بالمعنى الذي قاله الماتريدي ومع هذا كله ان كان نقل الخلاف صحيحا فهو في تفسيرنا على القضاء والقدر على حسب اختلاف الاصطلاح لا مشاحة فيه ومن تفسيرنا الرضا بالقضاء والقدر على وجه ما سبق يزول عنك الاشكال بان رضا بالقضاء والقدرية تضي الرضا بالكفر والمعاصي مع أن الرضا بالكفر كفر والمعصية معصية وذلك لما علمت أن معنى الرضا بالقضاء والقدر هو الايمان بان كل كائن من الله تعالى مقضى ومقدر وعدم الاعتراض على الله تعالى في شيء من الكائنات خيرا وشرها ولا شئ في وجوب الايمان على المكلف بان الكفر والمعاصي بقضاء الله وقدره على معنى أن ارادة الله تعلقت بكل منهما عند وجوده تعلقا تجيزيا حادثا كما تعلقت قدرته تعالى بكل منهما تعلقا تجيزيا حادثا وان كان كل من التعلقين تابعا لتعلق ارادة الكافر أو العاصي وقدرته بالكفر أو المعصية وعلى معنى أن الله تعالى يعلم في الازل ان كل من الكفر والمعصية يقع من الكافر أو العاصي فيما لا يزال على الوجه الذي وقع عليه وليس معنى الرضا ما قيل السخط وهو الميل والحب والقبول فان الله لا يرضى لعباده الكفر قال الناظم رحمه الله تعالى

(ورؤية المؤمن للاله * واقعة غدا بلا تناهي)

(لكن بالاحاطة أو كيف * قل عن الهوى لاهل الزيف)

أراد رحمه الله أن رؤية المؤمن لله تعالى يوم القيامة واقعة بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم انكم تنرون ربكم كأن ترون القمر ليلة البدر وهو حديث مشهور وقد روى عن عشرين رجلا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقم برهان عقلي يدل على استحالة وقوعها فوجب حمل ما جاء في ذلك من الكتاب والسنة على ظاهره واشتهر عن المعتزلة أنهم ينكرون الرؤية ويقولون باستحالته ويقولون الآيات والاحاديث التي جاءت في ذلك بان المراد منها العلم الضرورى مستدلين بان الرؤية بمعنى الابصار لا يمكن أن تتحقق الا بشرط فيلزم عقلا أن يكون المبصر في مكان لها ذاة الراى وذلك محال عليه تعالى فكان وقوع رؤية له تعالى محالا فوجب تأويل الآيات والاحاديث بذلك وجها على العلم الضرورى لا على الابصار سبحانه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وأجاب عن ذلك أهل السنة بان تلك الشروط عادية بمعنى ان عادة الله جرت في دار الدنيا ان الرؤية بمعنى الابصار تتوقف على هذه الشروط وذلك لا يستلزم أن يتوقف عليها تحقق الرؤية بمعنى الابصار بمعنى أنه لا يمكن وجودها بدون هذه الشروط فلذلك قالوا كما أشار اليه الناظم ان الرؤية التي تقع للمؤمنين يوم القيامة ليس معها احاطة لراى بالمرئى ولاها كيفية من كيفيات الحوادث من مقابلة أوجهه أو قرب أو بعد أو غير ذلك من الشروط التي تكون لها في هذه الدار ومن تقرير المذهبيين على هذا الوجه تعلم أن الخلاف بين الفريقين لم يتوارد تقيانا ثابتا على شيء واحد فان الذى نقاه المعتزلة وأنكروه هو الرؤية التي تكون مع الاحاطة والكيفية وهذا الاشك في انتفاء واستحالته والذى أثبتته أهل السنة وقالوا بوقوعه هي الرؤية التي لا تكون مع شيء مما ذكر ولا شك في جواز وقوعها واثبتت هي الرؤية المعروفة لنا

الآن في دار الدنيا بل هي رؤية أخرى بخلافها الله تعالى للمؤمنين في الجنة وعلى هذا لا يكون الخلاف بين الفريقين إلا في تسمية ما يخلفه الله تعالى في الجنة للمؤمنين من الانكشاف التام فالمعتزلة يسمونه علما ضروريا وأهل السنة يسمونه ابصارا ورؤية فالخلاف لفظي ولكن الذين نقلوا كلام الفريقين نقلوه على وجه يشمر بالشقاق وأطالوا الكلام في الاستدلال لكل فريق حتى تخيل للجاهل أنهم فرقوا دينهم وكانوا شيعا وما أمر إلا لعباد الله مخلصين له الدين قال الناظم رحمه الله تعالى

(هذا وغير صفة الافعال * قدمه حق بلا شكال)

(كقدم الاسماء ذات الشرف * أي لم يضعها غيره فاعترف)

أراد رحمه الله تعالى أن جميع صفاته تعالى ما عدا صفات الافعال قديمة بقدم الذات واجبة بتوجو بها لما علمت أنها ليست غير الذات في الوجود ولا عينها في المقهور كما أن اسماءه تعالى قديمة بمعنى أن واضعها هو الله تعالى على نفسه وليس معنى كونها قديمة أنها موجودة في الازل لا أول لها لأنها الفاظ حادثة بلا شبهة وأشار بذلك إلى رد قول المعتزلة أنها من وضع الخلق فهم الذين وضعوا تلك الفاظ عليه تعالى والخلاف بين الفريقين غير حقيقي فإن الله قد وضع أسماءه على ذاته ايجادا والهاما وتعليما كما وضع جميع اللغات كذلك وعلم آدم الاسماء كلها وأما الخلق فهم الذين جرى على أسمائهم تلك الاسماء دالة عليه تعالى وفهموا ذلك منها بالها من منه تعالى وتعليم كما جرت جميع اللغات على أسمائهم كذلك قال الناظم رحمه الله تعالى

(وما من الاسماء فيه نص * فهو وان ظهر منه نقص)

(مثل الصبور جائزا لاطلاق * على الهنا بالاتفاق)

(كعدم النزاع فيما وردا * فيه امتناع منه نلت لرشدا)

(وانما النزاع حيث لم يرد * اذن ولا منع ونقصا لم يقد)

(وكان معناه من الصفات * وليس من اعلام تلك الذات)

(فلم يجوز أهل السنة * وبعضهم في الاسم لافي الصفة)

(وأما الامام عن ذي المسألة * والقاض قد أجاز والمعتزلة)

أراد رحمه الله تعالى أن ما جاء النص الصحيح باطلافه على الله تعالى وتسميته به فلا خلاف في جواز اطلاقه عليه سبحانه وان أوهم لفظه بحسب معناه ومفهومه اللغوي المعلوم لنا نقصا لا يليق به تعالى فيطلق عليه تعالى مع اعتقاد التنزيه عن النقص الذي أوهمه اللفظ كما أن الذي جاء النص بمنع اطلاقه عليه تعالى من ذلك لا خلاف في عدم جواز اطلاقه عليه تعالى وانما خلاف العلماء فيما لم يرد فيه منع ولا اذن من الشارع ولم يوهم نقصا وكان معناه من الصفات أي مما يدل على معنى وذات وأطاق عليه تعالى بطريق الوصفية لا بطريق العلمية ولم يجعل من أسماء الذات أي لم يطلق مراد به نفس الذات بان يضعه علما على لذات من تلقاء نفسه بدون أن يرد بذلك اذن من الشارع فقال الجمهور ومن أهل السنة لا يجوز اطلاق عليه تعالى مطلقا سواء كان ذلك بطريق الوصفية أو الاسمية لان العباد لا يستطيعون أن يميزوا بين ما يليق أن يوصف أو يسمى به تعالى وبين ما لا يليق فيلزم أن يقتصر وأعلى ما وصف به نفسه وسماه به وأن يفقروا عند ذلك ولا يتجاوزوه أدبامع الله تعالى وقال الامام الغزالي لا يجوز ذلك في الاسماء فقط لما تقدم من أن أسماءه قديمة بمعنى أنه تعالى هو الذي وضعها على نفسه بنفسه فليست من أوضاع الخلق فلا يجوز

لغيره تعالى أن يضع له تعالى اسما من تاء نفسه بغير اذنه وأما إطلاق اللفظ على طريق الوصفية فحيث كان معناه مما يجوز زعمه لا شرعا أن يوصف به تعالى فلا مانع من إطلاقه عليه تعالى على هذا الوجه وقد أمسك امام الحرمین عن الخوض في هذه المسألة لان الخلاف يرجع الى جواز الاطلاق شرعا وعدم جوازه شرعا فالخلاف في حكم شرعي هو الجواز الشرعي أو المنع الشرعي وذلك يتوقف على دليل سمعي من قبل الشارع يدل على الجواز أو على المنع ولم يقف الامام على شيء من ذلك وقال القاضي أبو بكر الباقلاني والمعتزلة يجوز إطلاق كل لفظ لا يورهم نقصا مطلقا سواء كان على طريق الوصفية أو الاسمية أما الإطلاق على طريق الوصفية فلما قد مناه للغزالي وأما الإطلاق على طريق الاسمية فلأنهم قالون بان جميع أسماءه من وضع الخلق كما سبق فهم الذين سموه تعالى بجميع أسمائه على حسب ما يليق بذاته تعالى بقدر ما وصفت اليه عقولهم والمسئلة شرعية فرعية كما قلنا فالجواب لما قالوا ان الاصل في إطلاق شيء على الله هو المنع من أن يطلق عليه شيء من الالفاظ اسما كان أو صفة لان عقول العباد لا تهتدي الى ما يليق به تعالى وما لا يليق لقوله تعالى وما قدروا لله حق قدره لقوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها الآية قالوا لا يجوز أن يطلق عليه تعالى لفظ الا بذنه والمعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين وبنوا عليه ما الاحكام الشرعية قالوا لا يجوز إطلاق ما يستحسن العقل إطلاقه عليه تعالى ولا يستقبحه لان ما لم يكن قبيحا عند العقل يكون جائزا شرعا عندهم واذا تأملت أدلة كل فريق تعلم ان أدلة الجمهور وأصولهم وأنه لا يطلق على الله تعالى من الاسماء الا ما سمى به نفسه وان لا يرصف الا بما وصف به نفسه وقد قدمنا لك ما يدل على ذلك ايضا بابطال مما هنا فارجع اليه قال الناطم رحمه تعالى

(وواجب للرسل الكرام * الصدق والتبليغ لا انام)
 (أمانة * ومثلها فطانه * ويستحيل الضد خذيانه)
 (الكذب اكتمان والخيانة * ورابع الممتنع البلاءه)
 (وجائزهم وقدر العرض * بحيث لا يقدح مثل المرض)
 (والاكل والقيام والجماع * فكن لهم حريص الاتباع)
 (وحكمة الوقوع للشفقة * تكثر الاجور مع تسليته)

أراد رحمه الله تعالى أن يبين ما يجب للرسل الكرام من الصفات وما يستحيل عليهم وما يجوز فيهم أن الواجب لهم عقلا أربع صفات الاولى الصدق والمراد به الصدق شرعا وهو الذي لا يؤخذ عليه شرعا وهو مطابقة الخبر للواقع ولو بحسب اعتقاد المخبر وانما يصح أن يراد من الصدق الواجب لهم هذا المعنى اذا كان المراد صدقهم في جميع اخبارهم لا فرق بين ما يتعاق منها بالوحي والنشر بين وبين ما لا يتعاق بذلك فيجوز أن يكون خبرهم في غير الوحي والنشر بين مطابقا للواقع بحسب اعتقادهم فقط وان لم يكن مطابقا للواقع في الواقع ونفس الامر كقوله عليه الصلاة والسلام في حديث ذي البدين كل ذلك لم يكن أما اذا كان المراد بالصدق الواجب لهم الصدق في دعوى الرسالة وتبليغ الاكام وكل ما يتعاق بالوحي والنشر بين فبين أن يكون المراد به مطابقة حكم الخبر للواقع في الواقع ونفس وهذا هو الذي يقتضيه الدليل النقلي والعقلي فالاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لانه ان كان المراد من الآية أنه لا يقع منه صلى الله عليه وسلم نطق بكلام أصلا الا اذا كان موحى به كما هو المتبادر من وقوع الفعل في سياق النفي في الجملة الاولى وأدلة الحصر في الجملة الثانية دلت الآية على وجوب الصدق بمعنى مطابقة الخبر للواقع في الواقع وامتناع الكذب

في كل ما ينسبكم به صلى الله عليه وسلم وما ثبت له صلى الله عليه وسلم ثبت لأخوانه الأنبياء عليهم السلام
لأنهم مثله وإن كان المراد من الآية أنه لا ينطق فيما يبلغ عن الله تعالى إلا بما يوحى إليه من قبله تعالى دلت
الآية على امتناع الكذب وجوب الصدق بالمعنى المذكور في خصوص دعوى الرسالة وفي كل ما يبلغ عن
الله بعد البعثة من الأحكام فكانت الآية على كلا الاحتمالين دالة على وجوب الصدق بمعنى مطابقة الخبر
للواقع في الواقع وامتناع الكذب ضده في كل ما يبلغون وبشرعون من الأحكام فهو المقطوع به والثاني أنه
لو جاز الكذب عليهم لجاز الكذب في خبره تعالى لأنه تعالى صدقهم بالمعجزة الدالة منزلة قوله تعالى صدق
عبدى في كل ما يبلغ عنى وصدق الكاذب في خبره كذب محض والكذب على الله تعالى محال وما أدى إلى المحال
محال وهذا الدليل إنما يدل على صدقهم بالمعنى المذكور في كل ما يبلغون عن الله تعالى وما بشرعون من
أحكامه فتمحصل من ذلك أن أخبارهم التي لا تتعاقب بدعوى الرسالة ولا بالتبليغ ولا بالتشريع يجب أن
تكون مطابقة للواقع ولو بحسب الاعتقاد لأن تعمد الكذب معصية وهم معصومون منها على ما يأتي
وأما أخبارهم فيما يتعاقب بالتشريع والتبليغ ودعوى الرسالة فيجب أن تكون مطابقة للواقع في الواقع
ونفس الأمر الثانية التبليغ أي إيصال الأحكام التي أمروا بتبليغها وإيصالها إلى المرسل إليه فإنهم
مأمورون بذلك قال تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والأمر
للو جوب وما ثبت له صلى الله عليه وسلم ثبت لأخوانه الأنبياء عليهم السلام فلو لم يبلغوا ما أمروا بتبليغه والأمر
للو جوب لكانوا مخالفين لأمره تعالى والمخالفة منهى عنها فباركوا بكونهم خائفين بفعل منهى عنه وسيأتي
وجوب انصافهم بالأمانة ومن لوازمها أنهم لا يخونون بفعل منهى عنه وإنما قلنا أن ما ثبت له صلى الله عليه
وسلم يثبت لباقي الرسل لقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين فوصفهم الله تعالى بالتبشير والانداد لا يتم شيء
منهما إلا بالتبليغ الصفة الثالثة لآمانة وهي حفظ الله تعالى بواطنهم وظواهرهم عن فعل منهى عنه وهي
المسماة بالعصمة وهي عند المتكلمين أن لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الحكماء ملكة تمنع من الفجور وأجمع
أهل الشرائع والمثل كلها على وجوب عصمتهم من تعمد الكذب فيما لست المعجزة على صدقهم فيه كدعوى
الرسالة وما يبلغون عن الله تعالى وأما جواز صدوره في ذلك على سبيل السهو والذسيان ففيه خلاف فمنعه
الاكثر وهو الحق الذي يجب على كل مكلف اعتقاده لأنه لو جاز الكذب فيما ذكر ولو سهوا أو نسيانا
لارتفعت الثقة بأخبارهم المتعلقة بما ذكر وتطرق إليها احتمال الكذب وبفوت بذلك الغرض المقصود
من البعثة وجوز ذلك القاضي أبو بكر وقوله خلاف الحق وأما سائر المعاصي سوى الكذب فإن كانت كبيرة
فهم معصومون من تعمدها بعد البعثة قطعا باتفاق الجميع وأما صدورها سهوا أو خطا في التأويل فقال المضد
في المواقف أنه جوزه الاكثر وقال شارحها العلامة السبكي المختار خلافه وهو الحق لأنه لو جاز عليهم
فعل الكبيرة ولو سهوا أو خطا في التأويل لزم أن تكون تلك الكبيرة مباحة ما مورا بفعلها لأن الله تعالى أمرنا
باتباعهم والافتدائهم في أقوالهم وأفعالهم من غير تفصيل الا فيما ثبت بدليل اختصاصهم به وجبت فكل
ما صدر منهم من الأقوال والأفعال فنحن مأمورون به وكل ما موريا بطاعة فلوسدر منهم فعل الكبيرة ولو
سهوا أو خطا في التأويل لكان فعلها طاعة ما موريا به وهي من الفحشاء والله لا يأمر بالفحشاء فيكون فعلها
ما موريا به غير ما موريا به وهو محال لأنه جمع بين التقيضين وإن كانت صغيرة مشعرة بالخسة كسرقة لقمة فهم
معصومون منها أحمد أوسهوا أو هو الحق خلافا للجمهور بعض المعتزلة فإنهم جوزوها سهوا بشرط أن ينسبوا
فبئسوا وهو خلاف الحق لأن ما يترتب على إشعار المعصية بالخسة والدناءة من النقرة والاختلال بالقرض
المقصود من البعثة لا فرق فيه بين أن تصدر تلك المعصية عمدا وبين أن تصدر سهوا فيكون مقتضى الامتناع

صدورهما عند مقتضى الامتناع صدورهما سهوا او قال في شرح العقائد النسبية وأما الصفات فتجوز عند عند
الجمهور بخلاف الجبائي واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الحسنة كسرقه لقمة والتطيف بهجة
لكن المحققين اشترطوا أن ينهوا فيمتنعوا هذا كراهة صد الوحي وأما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة
وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النقرة المانعة من اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق امتناع
ما يوجب النقرة كعهر الامهات والقجور والصفائر الدالة على الحسنة ومنع الشيعة صدور الكبيرة والصغيرة
قبل الوحي وبعد ما هو مافى شرح المقاصد من أنهم معصومون من الصفات عند المحول على المذهب المختار
عند محقق الاشاعرة واختاره السيد الشريف ومافى شرح العقائد من جواز الصفات عند الجمهور ومحول
على خلاف المختار وقال السلف الصالح والمحققون من المحدثين أنهم معصومون عن الصفات مطلقا عند اوجها
يشعر منها بخسنة عند اوسهوا وعن السكائر مطلقا وما يشعر به صدور المعصية منهم محمول على ترك الاولى من
قبيل حسنات الابرار سيئات المقر بين وهذا هو الحق الذي يدل عليه الدليل السابق الصفة الرابعة الفطانة
بفتح الفاء وهي حدة العقل وذو كآفة فلا يجوز أن يكون الرسول أبلا أو مغفلا أو بليدا لانهم
انما أرسلوا لاقامة الحجج والبراهين وإبطال شبه المعاندين وبيان شرائع واحكام ولا يكون ذلك من أبلا
أو مغفل أو بليد ولا نامورون بالاقتداء بهم في الاقوال والافعال ولا يجوز أن يكون المقتدى به في جميع
أقواله وجميع أفعاله أبلا أو مغفلا أو بليدا لان كلامه من البله والغفلة رتبة صفة نقص
تخل بمنصب الرسالة الشريف الذي هو منصب الوساطة بين الخالق وبين المخلوقين ولذلك كان
الرسول من أشرف الناس رجالا ونساء لان شأنه في الاصل ان تأتف نفس العقلاء وتستكشف
عن اتباعه في أوامره ونواهيه والاقتداء به في أقواله وأفعاله وكانوا منزهين عن كل ما يخل بالمرودة وكل
ما يؤدي الى نقص في مراتبهم العلية عليهم الصلاة والسلام وان لم يكن معصية أصلا واما ما يستحيل
عليهم فهو اضرار الصفات المتقدمة فمتنع في حقهم الكذب لما امر الله تعالى ولوقول علينا بعض
الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجز بن ونعم الدليل لكالم
ناخذنا منه باليمين ولم نقطع منه الوتين فلم يقول علينا شي من الاقاويل وما ثبت له صلى الله عليه وسلم ثبت
اغيره من الرسل عليهم السلام ويمتنع في حقهم أيضا كتمان شيء مما أمروا بتبليغه وكيف يقع منهم الكتمان
وهو معصية صاحبها ملعون لقوله تعالى ان الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه
للناس في الكتاب الآية وهم معصومون عن المعاصي كما سبق ويمتنع عليهم أيضا الخيانة بان يفعلوا منها
عنه فلا يقع منهم الحرام ولا المكروه بل فعلهم دائر بين الواجب والمندوب والمباح وهذا اذا نظر الى الفعل
في ذاته أما اذا نظر اليه بحسب ما يعرض له من النية والفصد فالحق ان أفعالهم دائرة بين الواجب والمندوب
لا غير واما المباح فلا يقع منهم كما يقع من غيرهم بل لا يقع منهم الا معصية هوبا بنية تصرفه الى كونه مطلوبيا
مأمورا به وأقل ذلك قصد التشريع اغير وبيان أنه مأذون في فعله وتركه وذلك من باب التعليم وناهيته
مرتبة واذا كان فعل الاوامر وهم اتباع الرسل عليهم السلام دائرا بين الواجب والمندوب بان يصرفوا
المباحات بالنية الحسنة الى المندوبات كان ينووا بالا كل الثمري على الطاعات وهكذا فكيف بهؤلاء الرسل
المصطفين الاخبار ويمتنع عليهم أيضا البله والغفلة والبلادة وقد تقدم دليل ذلك وأما الجائز في حقهم فهو كما
أشار اليه الناظم كل عرض بشري لا يؤدي الى نقص في مراتبهم العلية بان لا يكون منهيا عنه ولا مباحا
محررا بهم ولا مضرزا مزمنا أو تعافه النفس وتفر منه الطباع كالجدام والبرص سواء كان ذلك العرض
مما لا يمكن الاستغناء عنه عادة كالاكل أو كان مما يمكن الاستغناء عنه في العادة كالجماع ولا يخلوا بتلاوة الله

اياهم بالاعراض من حكمة كتعظيم أجورهم واحدا من انبيهم والتشريع فانشاء عرفنا أحكام السهوه ومن
سهوه صلى الله عليه وسلم في صلاته وأحكام الصلاة في المرض من صلاته صلى الله عليه وسلم وهو مرض
واحكام صلاة الخوف من صلاته صلى الله عليه وسلم حالة الخوف وهكذا ومن علم وظيفة الرسل علم ما يجب لهم
عقلا وما يستحيل عليهم وما يجوز وذلك أن وظيفة الرسل عليهم الصلاة والسلام دعوة الخلق من قبل الحق
سبحانه الى ما فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة اما في الدنيا فيبينون طرق الاعتدال والقصد في طلب المعيشة
ووجوه الكسب وفي شهوات النفس وفي غضبها ورضاها ويضعون ميزانا للخلق يزن به العقلاء من بني
الانسان اعتقاداتهم وأعمالهم وأقوالهم في دار الدنيا فلا يعتقدون عقيدة ولا يعملون عملا ولا يقولون قولا الا
من بعد عرض ذلك على ذلك الميزان ووزنه به حتى بذلك يبالون سعادة الدنيا وسعادة الآخرة فلا يظلم نفسه
باهمال النظر في الأدلة أو بعناد وانكار لما تقتضيه ولا يصل من أقوالهم وأعمالهم ضرر لاحد من الخلق لافي
النفس ولا في العرض ولا في المال الا بحق يقتضيه ذلك الميزان وذلك النظام نظام عامة الخلق فالرسل
يضعون للخلق قانونا هيا وحدا من حدود الله تعالى يقفون عنده ولا يتجاوزونه الى غيره وأما في الآخرة
فيبينون للناس من أحوالهم ما لا بد لهم من معرفته والوقوف عليه معبرين عن ذلك بما يفهمه الخلق حسبما
تحملة وتطيقه عقولهم مبشرين من أطاع بالسعادة الابدية ومنذرين من عصى بالشقاوة مخبرين عن
جلال الله وعظمته وما خفي عن العقول ولا يمكنها ان تصل اليه بمقدماتها العقلية من شؤون حضرته تعالى
مما اراد الله أن يعتقده الناس في حقه سبحانه ومما قضى وقدر أن يكون له مدخل في السعادة أو الشقاوة
الآخروية وبالجملة فوظيفة الرسل أن يبلغوا الناس عن الله تعالى شرائع عامة تجدد لهم سيرهم في
اعتقاداتهم وأعمالهم وأقوالهم وتقويم نفوسهم وعقولهم وكبح شهواتهم عن تجاوز الحد الذي خلقت له
ويعلمون منها من الأعمال والأقوال ما هو مناط السعادة أو الشقاوة في ذلك العالم الغيب عن مشاعرهم
ويدخل في ذلك جميع الأحكام المتعلقة بكليات الأعمال ظاهرة وباطنة ومعنى كانت هذه وظائفهم فلا
شك انه تعالى يؤيدهم بما يخرج عن قوى البشر من الآيات والبيانات حتى تقوم بهم الحاجة على الناس ويتم
التصديق بصدقهم في دعوى الرسالة والوساطة بين الله وعباده في تليغهم شرعه حتى يذعن من وفقه الله
بانهم رسل من لدنه مبشرين ومنذرين وللمعجزات الباهرة مؤيدون ومعنى أظهر الله المعجزة على يدهم
وجب لهم تلك النصرة لاربعة واستحال عليهم ازدادها والمعجزة أمر يمكن عقلا خارق للعادة مقرون
بالتحدي مع عدم المعارضة على وجه يدل على صدق مدعى الرسالة فلا بد أن تكون فعلا لله تعالى أو
ما يقوم مقامه من الترتيب يظهر ذلك على يده بدون أن يكون اتعاق ارادته وقدرته مدخل في صدوره
على يده ولا بد أن تكون خارقا للعادة وان تنزه على الخلق معارضته ولا بد أن يكون مقرونا بالتحدي أي
دعوى الرسالة ولا يشترط التصريح بالدعوى بل تكفي قرائن الأحوال ولا بد أن تكون موافقة للدعوى
فلو قال معجزتي ان أحبي الميت ففعل خارقا لغيره لم يكن معجزة دالة على صدقه ولا بد أن يكون ما أظهره غير
مكذب له في الدعوى ولو قال معجزتي أن ينطق هذا الذئب فانطقه فكذبه لم يعلم بذلك صدقه بل ازداد اعتقاد
كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي ان أحبي هذا الميت فاحياه فكذبه الميت بعد الحياة فانه بذلك لا يخرج الخارق
وهو لاحياء بعد الموت عن كونه معجزة دالة على صدقه لان المعجزة هو الاحياء وهو غير مكذب وانما
المكذب ذلك الشخص بكلامه وهو به الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يضر تكذيبه وأما الانطاق
فلما لم يمكن تحققة خارجا بدون النطق المخصوص المكذب كن المعجزة هو هذا الانطاق الخاص وهو مكذب له
فانضح الفرق ولا بد أن تكون غير متقدمة على الدعوى بل يجب أن تكون مقارنة لها أو متأخرة عنها بزمان

يعتاد مثله وكل ذلك مأخوذ من تعريفنا المعجزة بما ذكره ومن ذلك يعلم أن المعجزة ليست من قسم المستحيل عقلا فان هذا النوع لا يوافق به ارادة الله تعالى ولا قدرته حتى يقع وانما المعجزة أمر ممكن بخالف السير الطبيعي في احداث الحوادث وما جرت عليه عادة الله بحسب ما يظهر لنا في ايجاد الكائنات وذلك مما لا دليل على استحالاته بل دلت الحوادث الكونية على وقوعه كما شاهد من الحوادث التي يقول عنها العلماء انها من فلكات الطبيعة فان خطر بيان أن سنة الله تعالى جرت في خلق الحوادث وايجاد الكائنات على أن كل حادث وكيفية لا بد أن يكون تابعا لحادث آخر وترتبا عليه وهو ما يسمى عند بعض العلماء بنواميس الطبيعة أو ربط لمبنيات بالاسباب وان تجديده الله تعالى لا يقلل ذلك ان لدى وضع النواميس وربط لمبنيات بالاسباب هو الذي يوجد الكائنات بأسرها ولا موجد لشيء منها سواء فليس من المحل عليه أن يضع نواميس خاصة ويربط أسبابا مخصوصة بمبنيات مخصوصة بخوارق لعادته التي قدر في علمه تعالى أن يجري بها معجزة على يد رسوله تعالى على صدقهم في دعواهم وذلك الحكمة التي قضاه في خلقه ليهيئ لهم فريقي في الجنة بعمله وفريق في السعير بعمله غاية ما في الامر ان تلك النواميس وتلك الاسباب لا تعلمها ولكن نشاهد أثرها ظاهرا على يد من خصه الله بفضله من عنده ومنى علمنا أن خالق الاكوان فاعل مختار سهل علينا العلم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث الحادث على أي هيئة وتابعا لأي سبب من الاسباب المفضية اليه متى سبق في علمه أنه يحدثه كذلك ومن ذلك أيضا نعلم أن المعجزة ليست من الممكنات التي تدخل تحت قدرة الخلق ولا يمكن صدورها من أحد منهم بل هي أمر ممكن داخل تحت قدرة الخالق فقط فاذا أحدث الله تعالى على يد مدعي لرسالة كان احداثه خارقا لمادته تعالى وسنته التي جرى عليها في خلقه على حسب النواميس المعلومة للخلق معجزة له مصداق له في دعواه بخلاف الكرامة فانها من الممكنات التي تدخل تحت قدرة الخلق ويمكن صدورها منهم لكنها خارق لعادتهم التي جرى عليها في أعمالهم على حسب النواميس المقررة لأعمالهم التي يحدثها الله تعالى عند تعلق ارادتهم وقدرتهم بها وبخلاف السحر فانه كذلك أمر ممكن مقدور للخلق ولكنه خارق لعادتهم فكل من الكرامة والسحر وان كان من المظاهر الكونية الفائقة الخارجة عما جرت به عادة الخلق من آثار الاجسام والجسمانيات لا يعلو واحد منهما ولا يخرج عن متناول قوى المخلوقات والممكنات لدخوله تحت قدرهم فليس واحد منهما بقارب المعجزة أو يدانيها في شيء أو يشبه بها بحال والفرق بين الكرامة والسحر ان الكرامة انما تجري على يد من جاءه في الله حق جهاده حتى هداه سبيله وجهه له على صراطه المستقيم مستنلا شرعه القويم والسحر انما يجري على يد من علم أسبابه الخفية بواسطة تعليمات شيطانية وأعمال ظلامانية يكون مباشرتها معصية تارة وكفرا تارة أخرى فتعلم لم السحر لا يبيح فيه والعمل به قبيح فنحن هذا ولا تلتفت لما تعلق به أو هام كثير في هذا المقام فان كل ما يخالف ما أوضحنه خبط عشواء قال الناظم رحمه الله تعالى

(وذي العقائد التي تقررت * في لازم الشهادتين المدرجة)

(ان لازم الكلمة الشريفة * غما قل وحاجة الخليفة)

(في وجب استغناؤه لنفسه * سلمية واستثن وحدانيته)

(كذلك موجب لتزها * عن النقائص كما تنزها)

(عن فعل او حكم مع الاغراض * أو انصاف الذات بالاعراض)

(والسمع والبصر والكلام * تدخل في تنزه امام)

(كذلك يوجب اتقوا الوجوب للفعل أولئك في المطلوب)

أراد رحمه الله تعالى أن الشهادتين أي جملة أشهادان لا اله الا الله وجملة أشهادان محمد رسول الله قد تضمنتا جميع ما تمم ما يجب اعتقاده في حق الله تعالى وما يستحيل وما يجوز وما يجب أو يستحيل أو يجوز في حق الرسل عليهم السلام فالجملة الأولى تتضمن صفة الوجود وهي الصفة النفسية وصفات المعاني والمعنوية والصفات السلبية وجواز فعل الممكنات وتركها وذلك لأن لازم معنى الجملة الأولى غناه تعالى عن كل ما سواه واحتياج كل ما عداه إليه وذلك يوجب اتصافه تعالى بكل كمال يليق به وتزهره عن كل نقص لا يليق به لأن معناها لا موجد ولا مؤثر غير الله تعالى أولاً وبذلك يوجب غير الله تعالى أي لا يستحق العبادة في الواقع ونفس الأمر غيره لأنه مفيض الوجود وسائر النعم على جميع الكائنات بل كل ما في الوجود هو ففيض منه وجود وهذا المعنى يستلزم وجوب وجوده تعالى وأنه مبدء أجمع الوجود فيكون غنياً عن كل ما سواه مقتراً إليه كل ما عداه فيلزم أن يكون موجوداً فإن المعدوم لا يمكن أن يفيد نفسه ولا غيره وجوداً وكيف يفيد الوجود من هو فاقد الوجود وأن يكون حياً قادراً ومريداً عالماً سميعاً بصيراً متكلماً وأن يكون واحداً في ذاته وصفاته وأفعاله وأن يكون مخالفاً لكل ما عداه في ذاته وصفاته وشؤنه فلا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ويلزم أن لا يتأثر أو يتفعل شيء فلا يحكم أو يفعله لغرض منه ويحمله على الحكم أو الفعل بمعنى أنه يتأثر ويتفعل لذلك الغرض فيحكم أو يفعله وهذا لا ينافي أنه إنما يحكم أو يفعله لحكمة علم ترتبها على حكمته أو فعله تكون بحسب ما يظهر لنا دالة الحكم أو الفعل باعثة عليه ولذلك كان القياس في الأحكام الشرعية أحد الأدلة الأربعة التي عليها مدار أخذ تلك الأحكام فإنه لو لا علم لجهت دالة الحكم في المنطوق وأن الشارع أناطه بها ما أمكن أن يلحق به الحكم في حكمه عند العلم بوجود تلك العلة فيه وعلى هذا الذي ذكرناه يكون الخلف بين من قال إن أحكامه وأفعاله تعالى لا تعمل بالأغراض وبين من قال إنها تعمل بها لفظياً ويحمل قول الفريق الأول على أنها لا تعمل بالأغراض التي توجب أثراً وانفعالات في الفاعل بحمله على الفعل وهذا شيء لا يشكره الفريق الثاني لأنه يستحيل عليه تعالى أن يتأثر أو يفعله شيء فلا يتأثر ولا يفعله بالأغراض ولا يفعله ولا يحكم بناء على ذلك اتفاقاً ويحمل قول الفريق الثاني على معنى أنه تعالى إنما يحكم أو يفعله لحكمة علم أنها ترتب على حكمه أو فعله والالكان الحكم أو الفعل عبثاً ويلزم أيضاً من كونه غنياً عن كل ما سواه مقتراً إليه كل ما عداه أن يكون فاعلاً مختاراً بالمعنى الآخر فلا يجب عليه أوله فعل شيء من الممكنات أو تركه قال الناظم رحمه الله تعالى

(دعوى الصلاح واجب والأصلح * باطلة عند الذين أصلحوا)

أراد ببيان أن القول بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى قول باطل ينكره أهل السنة الذين أصلحوا القول والعمل وبيان ذلك أن معتزلة بغداد ذهبوا إلى وجوب الصلاح والأصلح في الدين والدنيا ومعتزلة البصرة ذهبوا إلى وجوب ذلك في الدين فقط وأراد الفريق الأول الصلاح والأصلح في الحكمة والتدبير وأراد الفريق الثاني الانفع والذى يؤخذ من الدواني على العقائد العنصرية أن مراد الفريق الأول بالحكمة والتدبير بالنظر إلى العبد لا الحكمة والتدبير بالنظر لعلم الله تعالى بدليل ما أورد عليهم مما لا يرد عليهم إلا إذا كان مرادهم ما ذكره نفاشة عبد الحكيم بكلام نقله عن الحياي ظاهراً أن المراد بالحكمة والتدبير بالنسبة لعلم الله تعالى وأما الفريق الثاني فمصرح بكلام الحياي أنهم اعتبروا في الانفع للعبد جانب علم الله تعالى فأوجبوا ما علم الله نفسه للعبد فلزمهم ما لزمهم من أن الكافر الفقير المبتلى بالآلام

والإسقام الأنفع له والأصلح بحاله أن لا يتخلى أصلاً أو يموت طقلاً أو يسلب عنه عقله مع أنه سبحانه لم يفعل به شيئاً من ذلك بل خلقه وأبقاه عاقلاً حتى فعل باختياره ما يوجب مخلوده في النار وأن يكون أبقاه ألبس طول زمانه وأقداره على اضلال العباد أنفع له وأصلح مع أن ذلك يوجب مزيد عذابه وإن من علم الله منه الكفر على تقصير تكليفه يجب تقويضه للتوابع فلم ترك هذا الواجب قيم من مات صغيراً وجميع ما تقدم لمزم القريب الأول أيضاً بناء على ما يؤخذ من الدواني أما على ما نقله عبيد الحكيم عن الخيال فلا يلزمهم شيء مما ذكر بل يلزمهم أنهم إن جاوزوا تركه مع كونه مخالفاً بالحكمة والتدبير فلا معنى للوجوب عليه تعالى مع جواز الترك بل يكون الوجوب مجرد لفظ على أن الترك حينئذ يكون سفهاً لا خلافاً بالحكمة والتدبير فكيف يكون جائزاً وإن لم يجوز وتركه فغيره رجوع عن القول باختياره تعالى بالمعنى الأنحصر والتمسك بالذهب الفلاسفة لقائلين بالإيجاب والاختيار بالمعنى الأعم وإن كان هناك فرق بين المذهبين من وجه آخر وهو أن مراد المعتزلة بالأصلح الواجب عليه تعالى الأصلح بالنسبة إلى الشخص لا بالنسبة إلى الكل ومراد الفلاسفة عكس ذلك في نظام العالم هذا ما قالوا وأقول قال في المواقف وشرحها أجمعت الأمة على أنه تعالى لا يفعله القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعة من جهة أنه لا يقيح منه أصلاً ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل القبيح وترك الواجب وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح بتركه وما يجب عليه يفعله اهـ والواجب أن كان بمعنى ما يتعلق بالمدح في العاجل والثواب في الآجل والحرام ما يتعلق بالذم في العاجل والعقاب في الآجل كل منهما وصف خاص بأفعال العباد فإذا أريد ما يشمل أفعال الله تعالى أيضاً اقتصر على ما يتعلق به المدح في الواجب وما يتعلق به الذم في الحرام وترك كل من الثواب والعقاب في الآجل كما صرح بذلك أيضاً صرح المواقف ومسألة الصلاح والأصلح مبنية على قاعدة الحسن والقبح في الأفعال فالاشاعة بنوا قولهم بعدم وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى وعدم حرمة تركه على قاعدة أنهم وهى أن حسن الأفعال ووجوبها عبارة عن أمر الشارع بها والكيف بالاتباع بها امتثالاً للأمر وإن قبحها وحرمتها عبارة عن النهي عنها وطلب الكيف عن فعلها ولا يتصور شيء من الحسن والوجوب والقبح والحرمة بذلك المعنى في أفعاله تعالى لأنه سبحانه إنما يفعل إيجاداً وتأثيراً لا كسباً ونسباً فلا تقوم به آفة له ولا يتصف بها فلا يسأل عما يفعل ولا يؤمر بفعله ولا ينهى عن فعله والمعتزلة بنوا قولهم بوجوب فعل الصلاح والأصلح عليه تعالى وحرمة تركه ذلك على أصلهم من أن الأفعال في ذاتها يقطع النظر عن تعلق الأمر والنهي بها منها ما هو قبيح لا حكمة ولا مصلحة في فعله بل فيه مفسدة والحكمة والمصلحة في تركه ومنها ما هو حسن لا حكمة ولا مصلحة في تركه بل فيه مفسدة والحكمة والمصلحة في فعله فانت ترى أن ما بنى عليه الأشاعة مذهبهم غير ما بنى عليه المعتزلة مذهبهم وأن الأشاعة لا يستطيعون أن ينكروا حسن الأفعال وقبحها في ذاتها يقطع النظر عن تعلق الأمر والنهي بها والمعتزلة لا يستطيعون أن يقولوا بتعلق الأمر والنهي بأفعاله تعالى فكل من الفريقين لا ينكر مبنى مذهب صاحبه ومتى رجعت إلى كونه تعالى حكيماً باتفاقهما وأنه إن أمر فلا يأمر إلا بما هو حسن في الواقع ونفس الأمر وإن نهى فلا ينهى إلا عما هو قبيح في الواقع ونفس الأمر وإن فعل فلا يفعل إلا ما هو حسن في علمه تعالى وإن ترك فلا يترك إلا ما هو قبيح في علمه علمت أن الخلاف بين الفريقين يكاد أن يكون لفظياً بل هو لفظي لا يستحق طول الجدل بينهما وكثرة التعليل والقال ومما يدل على ما قلنا من أن الخلاف لفظي ما صرحوا به من أن علم الله تعالى بوقوع شيء في وقته لدى عينه بأرادته تابع للوقوع وحال له باتفاق منا ومن المعتزلة فلا نزاع حينئذ في أن العلم بالوقوع التابع للأرادة يستلزم الوقوع في الوقت الذي عينته الإرادة ولا نزاع لو تعلق الإرادة بوقوعه في الوقت الآخر

لكان العلم متعلقا بوقوعه في ذلك الوقت لاني غيره كما لا نزاع في ان ارادته تعالى لفعل نفسه في وقت معين
 يستلزم وجود ذلك الفعل في ذلك الوقت ولا نزاع في أن ما أخبر الله بوقوعه من أفعاله واجب الوقوع لان
 ذلك الاخبار تابع للعلم والارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع أيضا وهو مما لا نزاع فيه كما مر
 نعم صرحوا كما سبق بان موضع النزاع في أن ارادته تعالى بعض الأفعال رفعه بالاختيار كإيجاد المكلفين مثلا
 هل يستلزم عقلا ارادته تعالى لفعل آخر وإيجاده كالطوف والصالح والاصلاح وان المعتزلة ذهبوا الى
 الاستلزام بناء على انه لو لم يصدر الفعل الثاني منه تعالى بعد صدور الفعل الاول منه تعالى اختيارا لزم
 نقص محال كالفقه والذم وغيرهما وان الاشاعرة والماتريدية ذهبوا الى ان ذلك الاستلزام انفي لزوم
 النقص لان ما قاله المعتزلة لا يتم الا اذا علم ثبوت المصالح في بعض أفعاله دون بعض لكن ذلك باطل لان جميع
 أفعاله تعالى تشمل على الحكم والمصالح لانه تعالى هو الحكيم العليم فلو ترك فعلا وفعل ضده كان ذلك
 لحكمة فلا يمكن الحكم بوجوب فعل مخصوص عليه تعالى فالقول بالوجوب في بعض الأفعال دون بعض
 قول باطل لكن نحرير محل النزاع على وجه ما ذكر لا يدل على ان الخلاف بين الفريقين حقيقي بل بالعكس
 فان مبنى كلام المعتزلة على ان الأفعال في ذاتها تقطع النظر عن صدورها منه تعالى وعدمه قد علم ثبوت
 المصالح في بعضها دون بعض وهذا لا يناقض ما يقوله الاشاعرة والماتريدية من ان جميع أفعاله تعالى تشمل
 على الحكم والمصالح فلا يفعل الا ما علم فيه المصلحة والحكمة وان في ذلك علينا ومبنى كلام الاشاعرة
 والماتريدية على ان أفعاله تعالى لا يمكن أن يكون بعضها مصالحة دون بعض لان جميع أفعاله تعالى
 تشمل على الحكم والمصالح وهذا لا يناقض ما يقوله المعتزلة من ان الأفعال في ذاتها تقطع النظر عن صدورها
 منه تعالى وعدمه قد علم الله تعالى في فعله بعض المصالح والحكمة في فعله وبعضها ليس فيه ذلك فلا
 يفعل غاية ما في الامر أن المعتزلة لم يتعاشروا من اطلاق لوجوب عليه تعالى والاشاعرة والماتريدية راعوا
 الادب معه تعالى فلم يطلقوا ذلك القول وقالوا ان فعل ما فيه الحكمة والمصلحة واجب له لا واجب عليه
 فرجع الخلاف الى ان فريق المعتزلة يقولون ان فعل ما فيه المصلحة واجب له وعليه تعالى وفريق أهل السنة
 يقولون واجب له ولا يقولون واجب عليه لما يترتب على ظاهر هذا اللفظ من الشناعة ألا ترى أن الماتريدية
 فرقوا بين أفعال الله تعالى وبين أفعال العباد فثبتوا في أفعال العباد جهة محسنة وجهة مقبحة قبل ورود
 الامر والنهي الشرعيين فتكون تلك الجهة كالامارة على حكم الله تعالى لان العباد يمكن أن يصدر منهم
 الحسن والقبيح ولم يثبتوا في أفعاله تعالى جهة محسنة وجهة مقبحة لعدم امكان القبيح فيها فعمل القبيح
 محال في حقه تعالى فيكون تركه واجبا له لا واجبا عليه فهم يوافقون الاشاعرة في انه لا يجب على الله تعالى
 شيء وانهم لا يثبتون جهة محسنة ومقبحة في أفعاله تعالى كما أثبت ذلك المعتزلة في ابناءه على ما سبق وبالجملة
 فجميع الامة الاسلامية مجمعة على انه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك حسنا كما تقدم نقله عن المواقف
 وشرحه غاية ما في الامر ان المعتزلة فرقوا بين الوجوب عليه تعالى والوجوب عنه والوجوب له تعالى فقالوا
 ان الوجوب عليه تعالى هو وجوب الفعل على الفاعل لخيار بعد ما صدر منه فعل آخر باختياره بوجوب ذلك
 الفعل كوجوب صدور المتردد كحركة الخاتم بعد صدور الفعل المتردد منه اختيارا كحركة الاصبع فهي
 في المعنى استلزام فعل اختياري لفعل آخر على وجه مخصوص وأطلقوا بهذا الاعتبار القول بالوجوب على الله
 تعالى فكان معنى الوجوب عليه تعالى على كلامهم لزوم صدور الفعل الثاني عنه تعالى بعد صدور الفعل الاول
 منه اختيارا بحيث لا يمكن ترك الفعل الثاني لاستلزامه محالا آخر من ذم أو سفه أو جهل أو عبث أو بخل أو
 نحو ذلك وليس ذلك القول قولا بالوجوب عنه حتى يكون رفضا لقاعدة الاختيار بالمعنى الاخص كظنه السعد

لان الفعل الثاني هنا، مما وجب بعد صدور موجه اختيار او هو الفعل الاول لا مطلقا ولا بشرط الاستعداد التام فهو وجوب بالاختيار وهو بحق الاختيار لا ينافيه. وأما الوجوب عنه فهو مخصوص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب اما مطلقا أو بواسطة الاستعداد التام والمعتزلة لا يقرولون بذلك في أفعاله تعالى بل ذلك زعم الفلاسفة على ما اشتهر من الخلاف في ذلك. وأما الوجوب له فهو مخصوص بالصفات الكمالية التي يجب انصافه تعالى بها وهذا الاخير مما أجمع عليه الجميع ومن هذا عدلت أن قول المعتزلة بوجوب الصلاح ولا صلح عليه تعالى هو بمعنى وجوب صدور الفعل الثاني عنه تعالى بعد صدور ما يوجب اختياره منه تعالى وهذا بلا شك ظير قول الامام الرازي وهو المختار لكثير من محقق الاشاعرة والماتريدية بلزوم المسببات لاسبابها الزوما عقليا على معنى انه تعالى متى خلق السبب اختار استعمال عقلا أن لا يخلق المسبب مرتب على السبب والالم يكن السبب سببا والفرض انه خلقه سببا وذلك كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدماتها الصحيحة كما اعترف به السعدي في بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه السيد الشريفي والمعتزلة لا يدعون الا التلازم العقلي بين الفعل الصادر او لا اختيار او بين الفعل الثاني الذي وجب صدوره صدور الاول ويتبنون دعواهم بما يلزم على ترك الثاني بعد صدور الاول من الحالات المتقدمة ومن هذا الذي اوضحنا تعلم حقيقة الخلاف وانه أوهى من شجرة الخلاف وما وسع دائرته الا الاسترسال مع ظواهر ألفاظ الفريقين وعدم الرجوع الى ما اتفقوا عليه من القواعد الاساسية للدين القويم بل أطلقوا عنان الافهام لكن في ميدان لا وهام ولو تدبر كل من انتصر لفريق ما بقوله الفريق الآخر لزال الشقاق وحل محله الوفاق واكتفي بنا شر الفرق وما رمى كل واحد صاحبه بالتزندق ولكن قد رذل ذلك فكان له بما اوضحنا يصبح الكل وهم اخوان والله الموفق وقد قدمنا لك كلاما يتعاقب بهذا المبحث فتذكره قال الناظم رحمه الله تعالى

(فهو له اثابة العصاة * كماله الهذيب للهواة)

(لكن ذاتي الشرع مستعمل * اذ قرله ليس له تبديل) أراد رحمه الله تعالى أن يقول تقريرا على ما سبق من أنه لا يجب على الله شيء أنه تعالى يجوز عليه أن يذب العصاة وان مات ولم يذب من معصيته وان يعذب الطائع المهتدي ولو مات موافقا لطااعته وان ذلك بحسب الجواز العقلي فقط يعني أن ذلك ممكن في ذاته عقلا وان كان تعذيب الطائع الموفق طول حياته الى ان مات على ذلك مستحسنا لا شرعا رخصا في ذلك المعتزلة فقالوا بوجوب اثابة الطائع وتعذيب العاصي عليه تعالى لان فعل الطاعات سبب لاستحقاق الثواب عند الله تعالى وفعل المعاصي سبب لاستحقاق العقاب كما أخبر الله تعالى بذلك في كتابه العزيز ولا يجوز عقه إلا أن يتخلف المسبب عن السبب فحتى فعل العبد الطاعة مستوفية لشرائط القبول لزوم عقلا أن يستحق عليها الثواب والله سبحانه لا يجوز عليه أن يمنع الحق عن مستحقه ومنى فعل المعصية ولم يذب منها حتى مات مصرعا عليها لزوم عقلا أن يستحق العقاب فيلزم عدل لأن يعاقب وقالوا لو لم يكن ترتب الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي أمر الازم عقلا لصاعت حكمه التشريع والامر والنهي ولم يكن فائدة للترغيب والترهيب والتبشير والانذار وأغل السنة قالوا لم يكن بين فعل الطاعات وترتب الثواب عليها وفعل المعاصي وترتب العقاب عليها لازم عقلي حتى يلزم عقلا من فعل احدا الامر بترتب العقاب والثواب بل ان فعل الطاعات امر ممكن واثابة الطائع أو عقابه أمر آخر ممكن وكذا فعل المعاصي وعقاب العاصي أو اثابة كل منهما أمر ممكن وجميع الممكنات يجوز عقلا صدورها منه تعالى وعدم صدورها فجاز عقلا أن يصدر منه اثابة العاصي وعقاب

الطائع لكنه لما وعد الطائعين بالثواب وأخبرنا في كتابه العزيز وعلى لسان رسوله الكريم أنه لا يختلف الميعاد
وجب من هذا الطريق اثابة الطائع بقدر طاعته ولما توقع العصاة بالعذاب الشديد وأخبرنا في كتابه وعلى
لسان رسوله أنه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وخبره صدق لا يقبل التغير والتبديل وجب
من هذا الطريق أيضا أن يقطع بتعذيب من يموت كافرا أو يخلفه في العذاب ويجوز أن يغفر أن ماعد الكافر من
الماضي ويكتفى في صدق خبر الوعد أن يستحق في بعض العصاة وهم الذين يموتون كفارا فقط ولا يلزم من
جواز غفران ماعد الكفر عقلا عدم خوف العباد من الماعد حتى يلزم على ذلك فساد لان ذلك انما يلزم
لو قلنا ان الغفران لازم لا بد منه ولا فائل بذلك بل غاية ما نقول انه يجوز كما يجوز العقاب كما قال تعالى يغفر
لمن يشاء ويعذب من يشاء فان هذا القول يجعل كلاما من الثواب والعقاب جائزا على الطائعين والتائبين وهذا
هو الذي يجعل العباد يخافون الماعد اذا كان الطائع من ذلك القول لعدم جرمه بقبول طاعته على وجل
فكيف بمن عصى الله عز وجل ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون واذا تأملت كلام القريرتين بانصاف
ورجعت لما فصلناه من قبل لم تجد خلافا بين القريرتين وان الكل متفقون على أنه تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب
من يشاء وانه لا يختلف الميعاد ولا يبدل القول لديه فربق في الجنة وفربق في السعير قال الناظم رحمه الله تعالى
(وأوقع الاطفال في الآلام ونحوها وليس بالظلام)

ذكر هذا استدلالا على أنه تعالى لا يجب عليه فعل الاصلاح والاصح فانه لو وجب ما أوقع الآلام همؤلاء
الاطفال وأمثالهم من البهائم ونحوها قال الناظم رحمه الله تعالى

(كذلك لم يجب عليه أصلا * ارسال رسل بل حياة فضلا)

أراد ان ارسال الرسل جائز في حقه تعالى وليس بواجب عليه تعالى ولا يستحيل خلافا لمن قال بوجوب ارسال
الرسل عليه تعالى كالمعتزلة أو باستعصائه كالسمنية فالله عز وجل قالوا بالوجوب بناء على أصلهم من وجوب فعل
اللطيف والصلاح والاصح عليه تعالى قالوا الاشد في حجة العباد الى ارسال الرسل وذلك لان كلمة البشر على
اختلاف ملهم الا قليلا لا يعاينهم قد اتفقت على ان لنفس الانسان بقاء تحيا به بعد مفارقة البدن وانها لا تموت
موت فناء انما الموت هو عبارة عن تلك المفارقة فقط مع كونها بعد ذلك باقية في حياة أبدية وان اختلفوا في
تصوير ذلك البقاء فيما يكون عليه النفس فيه فمن قائل بالتنازع على الدوام ومن قائل به لكنه ينتهي عند
ما يبلغ النفس أعلى مراتب الكمال ومنهم من ذهب الى عودها الى تجردها عن المادة حاظفة لما فيه لذتها
أو ما به شغوتها بعجز مفارقة لها للبدن ومنهم من قال بتعلقها باجسام نورانية ألطف من الاجسام المشاهدة
لنا ومع اتفاق الكل على حياة النفوس بحياة أخرى بعد هذه الحياة قد اتفقت كلمة الملبيين على اعتقاد أن
النفس في هذه الحياة الاخرى تتمتع بنعيم مقيم أو تدعى بعذاب اليم وان السعادة والشقاء في تلك الحياة الباقية
معقودان باعمال المرء في حياته الفانية سواء كانت تلك الاعمال قلبية كالا اعتقادات والنيات والارادات
أو بدنية كانواع العبادات والمعاملات وغير ذلك ولما كانت عقول البشر قاصرة عن معرفة ما يوجب السعادة
أو الشقاوة من الاعتقادات والاعمال كان كل الناس في حاجة الى من يدعوهم الى الحق ويرشدهم الى طريق
السعادة ليسلكوها ويبين لهم طريق الشقاوة ليحذروها ويعلمهم الامور التي تعجز عقولهم عن الاستقلال
بادراكها ويقرر لهم الحجج القاطعة لدالة على صدقه فيما يقوله دلالة ساطعة ويزيل عنهم الشبه الباطلة
فكان الخلق بذلك في حاجة شديدة الى ارسال الرسل وكان ارسالهم من اللطف بانطوى وفيه صلاحهم وهو
الاصح لهم فوجب ذلك على الله تعالى غاية الامر ان افراد نوع الانسان بل سائر الاكوان لما كانت في مبدأ
تكوها كالطفل في مبدأ ولادته ثم ينمو ويزيد كانت أطوار الخلق وأحوالهم مختلفة بحسب اختلاف الأزمان

فوجدت حاجة شديدة الى تعدد الرسل بحسب ما تقتضي به تلك الحاجة ولذلك لما كمل نوع الانسان وبلغ أشده جاءت شريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم عامة كافية كافية لبيان جميع ما يحتاج اليه البشر على الوجه الاتم الا كمال اجالا تارة وتفصيلا تارة أخرى فكانت هذه الشريعة بما اشتملت عليه من القواعد القوية ملائمة لحالة جميع أفراد نوع الانسان في سائر الاعصار والازمان على اختلاف شؤونهم وأطوارهم كما يفصح عن ذلك قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً فلم يبق حاجة لاختلاف الرسل الى بعثة رسول آخر بعد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عليه الصلاة والسلام خاتم النبيين وقالت البراهمة والسمنية ان بعثة الرسل مستحيلة لان العقل كاف في معرفة طرق السعادة والشقاوة فهو مفعن عن ارسال الرسل فيكون ارسالهم عبثا بلا فائدة والعبث على الله محال وقد علمت بطلانه مما سبق وقال أهل السنة ان ارسال الرسل ممكن من الممكنات والله تعالى فاعل بل يختار لا يجب عليه تعالى فعل شيء منها أو تركه على ما سبق بيانه ولانه كان من الجائز عقلا أن يودع الله في غرائز عقول البشر معرفة كل ما يحتاجون اليه في معاشهم ومعادهم وما يوجب السعادة والشقاوة فلا يحتاجون بعد ذلك الى ارسال الرسل لكن اذا تأملت حقيقة نوع الانسان وسبوت أفرادها ورجعت الى ما يعلمه كل فرد منها في نفسه وسائر بني نوعه من الاختلاف في مراتب الاستعداد والتفاوت في العقول والافهام وان كل فرد من الافراد لم يكن بطبعه مستعدا لكل حال وانه جبل على أن يترقى في أدكاره من حال الى حال وان يعتمد في أدكاره وجميع شؤونه وأطواره على البحث والاستدلال لانه حيوان ناطق فأي متفكر بالقوة تعلم أنه لو اودع الله تعالى في غريزة هذا النوع معرفة كل ما يحتاج به وإلهامه حاجاته على وجهه ما ذكر حتى كان العقل كافي لم يكن هذا النوع الذي اودع الله في غريزته ما ذكر هو نوع الانسان الذي الكلام فيه بل يكون نوعا آخر كالنمل والنمل والملائكة فالقول بانه كان من الجائز عقلا الخ ان كان المراد به مجرد الجواز العقلي في ذاته فهو مسلم لكنه لا ينافي حاجة نوع الانسان بعد خلقه حيوانا ناطقا وعدم ايداع شيء مما ذكر في غريزته الى ارسال الرسل وان كان المراد به الجواز لوقوعه بغير مسلم لانه لو وقع ذلك لا يقتضي أن نوع الانسان ليس هو نوع الانسان وسلب الشيء من نفسه محال فثبت بذلك حاجة البشر الى ارسال الرسل على أن المعلوم بدهاهة العقل أن العقل اذا خلى ونفسه قد يغفل عن أكثر الاحوال المناسبة له في معاشه ومعاده فكيف لا يغفل عن دقائق اشرايع السمعيات التي لا يمكن أن تؤخذ الا من الصادق المعصوم ولذلك كان الحق اتفاق الجميع على وجود تلك الحاجة وقد نطق القرآن بها فقال لا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل لكن وجود الحاجة على وجه ما ذكر لا يقتضي وجوب ارسال عليه سبحانه وتعالى بعد هذا كله فقد علمت حقيقة الحال مما قدمناه لك من المقال وانه لا خلاف بينهم ولا جدال قال الناظم رحمه الله تعالى

- (ويوجب افتقار ما سواه * له حدوث كل ما عداه)
- (وقدرة عما هو وحدانيه * ارادة حياته السنية)
- (وموجب لعدم التأثير * أصلا لا مراما من الامور)
- (فالقول بالطبع له بطلان * فاحذره لانفسك الزيران)
- (ولا تفصل بانه بقوة * أوجدها الله تكن بحسرة)
- (كنا اعتقاد عدم التخلف * اذ ذاك قد يجرح بحواله تلف)

ارادانه يلزم من افتقار ما عداه اليه سبحانه ان يكون كل ما سواه من الموجودات حادثا ومن لوازم ذلك أن يكون قادر على ما هو واحد امر يداحيما وان يكون سبحانه مؤثرا في كل اثر من الآثار ولا مؤثر في شيء منها سواء

ويتفرع على ذلك بطلان القول بتأثير الطبيعة في شيء والقول بان شيئاً يؤثر بقوة أو دعها الله فيه في شيء
والقول بان شيئاً يكون سبباً عقلياً لشيء بحيث لا يجوز ان يتخلف المسبب عن ذلك السبب فلا تأثير للامو
العادية في الامور التي اختلفت بها التأثير للنار في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للماء في الري ولا في انبات
الزراع ولا للكواكب في انضاج الفواكه وغيرها ولا للسكين في القطع ولا لشيء في دفع حراو برد أو جلبهما أو غير
ذلك لا بالطبع ولا بقوة أو جدها الله فيها بل التأثير في ذلك كله لله وحده بعض اختياره عند وجود هذه الاشياء
وقصد الناظم بذلك الرد على من قال ان الاسباب تؤثر بطبيعتها في المسببات ومعنى التأثير بالطبع ان السبب
بطبيعته وحقيقته يؤثر في المسبب وقد نسب ذلك الى الفلاسفة وهو مبني على ظاهر كلامهم في بعض المواضع
لكن تحقيق مذهبهم انه تعالى هو الفاعل للحوادث كلها وان لا مؤثر سواه كما صرح بذلك ابن سينا في الشفا
وصرح به الطومسي ايضا في شرح الاشارات حيث قال شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم نسبوا العلول
التي هي المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ونجعل
المراتب شروطاً معدة لافاضته وهذه مؤاخذه تشبه المؤاخذه اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل
منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافع المساسوا وبنوا
مسائلهم عليه وقال به من يار في التحصيل وان سألت الحق فلا يصح ان يكون علة لوجود الاما هو يرى من
كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير اه و قصد الناظم ايضا الرد على من قال بتأثير العلة أي
بان يقول ان بعض الاشياء علة في وجود شيء مؤثرة فيه من غير ان يكون معه فيه اختيار والفرق بين تأثير
الطبع وتأثير العلة وان اشتركا في عدم الاختيار ان التأثير بالطبع يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع
كلا حراق بالنسبة للنار فانه يتوقف على محاسنة النار للشيء لم يرق وعلى انتفاء المانع من الاحراق كالليل واما
التأثير بالعلة فلانه لا يكون لا بعد استجماع جميع الشرائط وارتفاع جميع الموانع لا يتوقف على شيء بل كلما
وجدت العلة وجد المعلول مقارناً لها كحركة الخاتم بالنسبة لحركة الاصبع ولذا قالوا يلزم مقارنة المعلول
للعلة ولم يقولوا يلزم مقارنة المطبوع للطبيعة لجواز ان يتخلف فقد شرط أو وجود مانع وقد نسب القول
بتأثير العلة الى الفلاسفة ايضا وقد علمت حقيقة مذهبهم وعلى كل حال اذا وجد من يقول بتأثير الطبع او العلة
بدون ان يكون لله تعالى في ذلك الاثر تأثير فهو كافر باجماع الامة ولكن لم يوجد الى الآن ممن يعتد به من
العقلاء من يقول بذلك القول وأشار بقوله ولا تقل بانه بقوة الخ الى الرد على من قال ان الاسباب تؤثر
في المسببات بواسطة قوة أو جدها الله فيها كما ان العبد يؤثر بفدرة الحادثة التي خلقها الله فيه في فعله
الاختيارية فالنار مثلا تؤثر في الاحراق بقوة أو دعها الله فيها والقائل بهذا القول ليس بكافر ولكنه مبتدع
فاسق مخالف لما عليه السلف الصالح وان فقد عليه اجماعهم قبل ظهور البدع وانما يكون مبتدعاً فاسقاً
مخالفاً للسلف اذا نسب التأثير لتلك القوة التي خلقها الله في السبب ولم يجعل التأثير مباشرة لله تعالى اما اذا قال
ان المؤثر والفاعل في المسببات هو الله تعالى بسبب تلك القوة التي خلقها الله تعالى في الاسباب وجعل التأثير
لله وحده وان كان بواسطة تلك القوة بمعنى انه يقول ان بين تلك القوة وبين ما يرتب عليها ملازمة عقلية
بحيث لا يجوز ان يتخلف عقل لابل كلما خاق الله السبب خلق المسبب حتماً فلا يكون مبتدعاً ولا فاسقاً ولا
مخالفاً للسلف ومن قال بذلك القول الامام الغزالي والامام السبكي كما نقله السيوطي فكيف يكون القائل
به مبتدعاً مخالفاً في كفره والحق ان الذي ذهب اليه الغزالي والسبكي هو قول الكل وعليه أهل السنة والمعتزلة
والفلاسفة وان مراد أهل السنة بقولهم يجوز تخلف المسببات عن الاسباب ان الله تعالى ان اراد ذلك
التخلف سلب من السبب وصف السببية مثلاً اذا اراد الله تعالى ان يتخلف الاحراق عن محاسنة النار كافي

قصة ابراهيم عليه السلام سلب منها وصف كونها سبباً لا حراق كما يشير الى ذلك قوله تعالى قلنا يا ابراهيم كوني بردا وسلاما على ابراهيم فان هذه الآية صريحة في ان الله تعالى قد كون النار حطباً في سببها سيدنا ابراهيم عليه السلام تكوينا آخر صارت به بردا وسلاما على ابراهيم وان كانت على حسب ما يظهر للخلق باقية على حالها من شدة الحرارة وممراد من قال ان القوة مؤثرة أو ان قدرة العبد مؤثرة أو ان العلة مؤثرة ان كلامه اذ كرهه مدخل في التأثير بحيث يتوقف عليه ولا يتحقق بدونه مادام وصف السببية أو العلية قد تحقق فيه فانه لو جاز التخلّف مع تحقق وصف السببية أو العلية لزم ان يكون ما خلقه الله تعالى سبباً أو علة ليس سبباً ولا علة وهو محال وقدرة الله تعالى انما تتعلق بالممكن نعم اذا وجد من يجعل التأثير مستقلاً لا للشيء بطبيعته أو للعلة بدون ان يجعل الله في ذلك تأثيراً أصلاً فهو كافر كما سبق وان وجد من يجعل التأثير حقيقياً للقوة التي خلقها الله تعالى في الاشياء كان مبتدعاً ولكن الحق انه لا وجود لهذا القائل ممن يعتد به من العقلاء في علماء الامة الاسلامية وان نسبة تلك الاقوال الى بعضهم مبني على ما يظهر من عبارة ذلك البعض بقطع النظر عما أسسه الكل واتفقوا عليه من دليل الوحدة في الذات والصفات والافعال وان جميع الآثار لا يجوز أن تصدر الا من الواحد القهار فلا تلغفت غير ما قررنا وان اردت أوسع من هذا فاعليك بحواشينا على شرح الحرمة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ومعنوية مع المعاني * داخلية في أول وثاني)

أي ان الصفات المعنوية مع صفات المعاني داخلية في الأول وهو استغناؤه تعالى عما عداه وفي الثاني وهو افتقار كل ما سواه اليه على حسب التفصيل الذي فصله قال الناظم رحمه الله تعالى

(ويلزم استحالة الاضداد * وليس ذا يحق على النقاد)

ومعنى هذا البيت واضح قال الناظم رحمه الله تعالى

(ولا زلحمة الرسالة * وجوب ما للرسول كالامانة)

(مثل اتفاد الاضداد باسميري * وفعل ما خلا عن التدبير)

اراد ان كلمة الرسالة وهي قولنا محمد رسول الله تضمنت ثبوت الرسالة له صلى الله عليه وسلم وذلك لا يكون الا بعد ظهور المعجزة على يده وهذا يستلزم صدقه في دعواه الرسالة وفي كل ما أخبر به ويستلزم امانته وتبليغه للعباد كل ما أمر بتبليغه من الاحكام ويستلزم قطاعته فان الرسول لا يكون الا معصوماً من زها عن كل ما يخل بوظيفته وممراته اشريفة ومتى وجب له ما ذكر من الصفات استحالة عليه اضدادها ومتى كان بشراً جاز عليه من الاعراض البشرية كل ما لا يؤدي الى خلل في وظيفته ونقص في مرتبته ومتى وجب صدقه في دعواه وفي كل ما أخبر به وجب الايمان بكل ما علم بحججه به ومن ذلك ارسال الرسل الذين أخبر عنهم اجمالاً وتفصيلاً وذلك يستلزم ان يجب لهم تلك الصفات الأربع ويستحيل عليهم اضدادها ويجوز عليهم من الاعراض البشرية ما جاز عليه صلى الله عليه وسلم قال الناظم رحمه الله تعالى

(ويدخل الايمان بالملائكة * والانبياء والرسل اهل البركة)

(ومثل ذلك سائر السمعية * كالكتب والميزان والصعقة)

(واليسيم الا تخرجنا نار * قد أوجدنا في المذهب المختار)

(والحوض والصراط والحساب * والوزن والبعث بالارتباب)

(والنشر ثم الحشر للجساد * والهلول في الموقف للعباد)

(وقنينة القبر لكل ميت * الامن استقنوههم فاستقيت)

(ثم العذاب والنعيم فيه * لا تلتفت لقول ذي النورين)

(والعرش ثم اللوح والكرسي * وكان في أعمال كل حي)

(وقسم وحافظين دوما * معقبات ليلة ويوما)

ارادته يدخل في كلمة الرسالة الايمان بالملائكة فيجب الايمان بان الله الملائكة والملائكة جمع ملك وهو جسم لطيف روحاني نوراني له القدرة على كل الاشكال لجسده رجب الايمان بهم اجمالاً فمن علم منهم اجمالاً وتفصيلاً فمن علم منهم تفصيلاً بالاشخاص كجبريل وميكائيل واسرافيل وعزرائيل وهم رؤساء الملائكة عليهم السلام ومكر وتكبير ورضوان خازن الجنة ومالك خازن النار وبالذات كجملة العرش واعوان عزرائيل عليه وعليهم السلام والحفظة وهم الملائكة من كلون بحفظ البشر ولوص غيرا وكافرا من الجن قال تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله أي له معقبات من امر الله يحفظونه في جميع جهاته واحواله والكتبية وهم الملائكة يكتبون على المكلف جمع ما صدر منه من قول ولو نفسيا او فعل واعتماد لا يفارقونه الا في حالة الجماع والفعل منه والحلا والمشهد ثم ما ملكا احدهما الرقيب والثاني العتيد كما في سورة ق وقيل ان الكتب هم الحفظة وبالجملة لو اوجب على المكلف ان يعتقده ان على الانسان كتابة وحفظه على سبيل الاجال لان هذا هو القدر المعلوم من القرآن والحديث ويجب الايمان بعصمة الملائكة لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى ان الذين هتفوا لا يستكبرون عن عبادتي الآية أي ان ذلك شأنهم وعاداتهم وجبلتهم التي فطر واعياها واما ما صدر منهم في قصة خاق آدم عليه السلام من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فلم يكن منهم اعتراضا على الهى الكبير وانما كان من قبيل عرض الشبهة على العاقل الخبير لانهما عنهم ونسبة الفساد وسفك الدماء الى آدم عليه السلام لا بعد غيبة كثرهم لانهما كانا لبيان منشأ الشبهة على ان الغيبة شرعا لا تنصو في حق من لم يكن موجودا عند تلك المقالة واما قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فليس من قبيل تركية النفس والعجب وانما كان لئلا تقرب الشبهة الى عرضت واما بليس فالحق الذي عليه الاكثر وان انه لم يكن من الملائكة المعصومين بل كان من الجن ففحق عن امر ربه واما ما شتهر في الكتب وعلى السنة القصاصين من قصة هاروت وماروت فليس بصحيح عند المحققين بل هو كلام باطل قد دسسه الماخذون في الدين ويدخل في كلمة الرسالة ايضا الايمان بالانبياء ورسل فيجب الايمان بان الله تعالى انبياء ورسل من البشر تفصيلا فيما جاء به الدليل تفصيلا لا وهم المذكورون في القرآن الكريم وهم محمد وآدم ونوح وادريس وهود وصالح واليسع وذوالكفل والياس ويونس وهود والنون أي الخوت وأيوب وبرايم واسماعيل واسحق ويعقوب ويوسف ولوط وداود سليمان وشعيب وموسى وهرون وكرار يحيى وعيسى عليهم الصلاة والسلام واجمالا فيما جاء فيه الدليل اجمالاً لقوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا من الناس وقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك والاول والاولى والاولى لم تزل حصرهم في عدد معين عملا بالآية المتقدمة ويدخل في كلمة الرسالة الايمان بالكتب السماوية المنزلة من قبل الله تعالى على رسله تفصيلا في ما علم من الدليل كذلك وهي الكتب الاربعة القرآن المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم والنورانية المنزلة على موسى عليه السلام والانجيل المنزل على عيسى عليه السلام ولزبور المنزل على داود عليه السلام واجمالا في ما لم يرد فيه قاطع يدل على تفصيله كصحف شيث وبرايم وموسى عليهم السلام ويدخل في كلمة الرسالة الايمان بالميزان وهو قبل الصراط ما توزن به اعمال العباد ودل عليه القرآن في آيات متعددة وأحاديث كثيرة بلغ القدر

المشترك منها حد التواتر والجل على الحقيقة ممكن فيجب الايمان بذلك بلا تأويل لعدم الحاجة الى ذلك
وقيل هو ما يعرف به مقادير أعمال العباد وبالجملة لذي يجب الايمان به على المكلف هو ما تدل عليه
الدلة الطبيعية وهو ان الله ميزنا نوزن به أعمال العباد يوم القيامة وان كنا لا نعرف حقيقة جوده ولا
يجب علينا البحث عن ذلك ولا عن كيفية بل تؤمن به ونفوض العلم بحقيقته وكيفية الى العلم بطبيعه
فان كل ما في الآخرة هو من عالم المذكورات الخارج عن دائرة عقول البشر واما تأويل الميزن بمقام العدل
كذهب اليه المعتزلة فمدول عن ظاهر القرآن والحديث في حاجة الى ذلك فهو عناد وكابرة ويدخل
في كلمة الرسالة ايضا الايمان بالصحة وهي ما يكتب فيها الملائكة أعمال المكلفين من قول ولونفسانيا
ومن اعتقادو عمل بالجواريح وبالجملة فهي كتاب لا يفاد صغيرة ولا كبيرة الا احصاء او قد دل على ذلك ايضا
القرآن في آيات متعددة والحديث الصريحة والجل على الحقيقة ممكن فيجب الايمان به بلا تأويل
لعدم الحاجة الى ذلك ونفوض حقيقة ذلك الكتاب وكيفية الكتابة فيه الى الله تعالى ويدخل فيها ايضا
الايمان باليوم الآخر ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود يوم يأتى كل نفس الا بذنه فمنهم
شقي وسعيد وقد دل على ذلك آيات كثيرة من القرآن والحديث كثيرة باع القدر المشترك منها ما يقع التواتر
وذلك اليوم هو اليوم الذي لا آخر له فلذلك سمي اليوم الآخر ويدخل فيها ايضا الايمان بالجنة والنار
والجنة لغة البستان والمراد هنا دار الثواب التي أعدها الله تعالى لعباده المؤمنين وقد ورد انها سبع جنان
أهلها وأفضلها الفردوس وفوقها عرش الرحمن ومنها تفجر أنهار الجنة فجنة المأوى فجنة الخلد
فجنة النعيم فجنة عدن فدار السلام فدار الأجلال والى ذلك ذهب ابن عباس وجأعة وذهب الجمهور
الى أنها أربع فقط بدليل ما في سورة الرحمن وقيل الجنة واحدة وما تقدم اسماء متعددة لمسمى واحد فان كل
اسم صالح لها الحق أن لذي يجب الايمان به أن هناك دار ثواب أعدها الله تعالى للمؤمنين من عباده
سماها بالجنة فيها ما لا عير رأت ولا ذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وما تشتهي لانس وتلد الاعين
واما أنها واحدة أو أكثر فالاسم الامسك عنه ونفوض علم ذلك اليه تعالى حيث لم يرد في ذلك نص قاطع
والنار جسم لطيف محرق يحل الى جهة العلو وهي في الحقيقة طواهر تحدث من اتحاد مادة بعبادة أخرى مع
الاحتراق والمراد هنا دار العقاب التي أعدها الله تعالى للعصاة من عباده وهي لا تشتعل الا في أجسام الانس
والجن والحجارة كما قال تعالى وقودها الناس والحجارة وقال راما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً والذي
يجب اعتقاده أيضاً ان الله تعالى دار عقاب أعدها سبحانه للعصاة من عباده سماها نار جهنم لها سبعة أبواب
لكل باب منهم جزء مفسوم واما انها سبع طبقات أو أكثر أو أقل فلا يجب الايمان به لعدم ورود النص
القاطع بشئ من ذلك وقد اختلف العلماء في وجود الجنة والنار قبل اليوم الآخر فقال أهل السنة
انهم موجودتان الا أن أقوله تعالى في الجنة أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين ولا يمكن ان يعد
ويهيأ الاماكن موجودا والجل على الحقيقة ممكن فلا يجوز التأويل بلا حاجة اليه وقالت المعتزلة
انها غير موجودتين الا أن وليكنها مستوجدان في الآخرة وأن الجنة التي أمر آدم سكتها مع زوجته
ثم ابطا منها كانت بستانا على ربوة من الارض واستمدوا على ذلك بانهم جادوا جزاء للطائع والعاصي
فوجودهما قبل يوم الجزاء عيب لا فائدة فيه وبأنهم ما لو كانتا موجودتين فاما في عالم الأفلان أو في عالم العناصر
أو في عالم آخر والكل باطل أما الاول والثاني فلانه ورد في التنزيل أن عرض الجنة كعرض السموات
والارض فكيف توجد الجنة والنار معافيهما واما الثالث فلانه يستلزم وجود الخلاء لان الفلك البسيط
كروى فلو وجد عالم آخر فيه الجنة والنار لكان مشتملا كهذا العالم على الافلاك والعناصر ضرورة

أنه إذا وجد عالم لازم أن تكون له جهات مختلفة فيلزم أن تحددها بط فيكون كرة وفلاذ هذا العالم كروية أيضا فيلزم أن يكون بينهما فرجة سواء تماسا أو انفصالا لأنه لا يمكن التماس بين الكرتين إلا بنقطة واحدة وأجاب أهل السنة عن الأول بأن نعيم القبر وعذابه كافيان في تحفيق الفائدة من وجودهما إلا أن على أنه لا يلزم من عدم علمنا بالفائدة عدم وجودها في علمه تعالى حتى يكون وجودهما عبثا وعن الثاني باختيار أنهما في عالم آخر جواز أن العالمين متماسان أو منفصلان وأنه لا مانع أن يكون بينهما فرجة والقول باستحالة وجود الخلائق ممنوع حيث لم يقم دليل صحيح على استحالة وعلى فرض تسليم امتناعه يمكن أن تكون الفرجة مملوءة بجسم آخر باختيار أنهما في هذا العالم ومتى كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والأرض من غير أشكال فإن قلت إذا كانت تحت الكرسي كان سقفها الكرسي لا العرش كما هو مقتضى الحديث الذي عوات عليه وإن كانت فوق الكرسي كان سقفها العرش ولكن لا يكون عرضها كعرض السموات والأرض بل أعظم بكثير لما ورد عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال ما السموات السبع والأرضون السبع مع الكرسي إلا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على فرض أنها فوق السموات السبع وتحت الكرسي يكون عرضها أعظم أيضا بناء على أن قوله تعالى على سرر متقابلين يدل بظاهره على كون الجنة كروية فتكون كرة محيطة بالسموات والأرض فتكون أعرض منهما قلنا المختار أنها فوق الكرسي ولا محذور لأن قوله تعالى عرضها كعرض السموات والأرض من قبيل الكناية عن زيادة اتساعها جدا بدليل أنه لو فرض أن لها عرضا وكان عرضها مساويا لعرض السموات والأرض لكان لها طول ويكون طولها أعظم من عرضها لا محالة فتكون أوسع من السموات والأرض فالمراد من الآية أنها أوسع منهما وإن لم يكن لها طول ولا عرض في الواقع ونفس الأمر إذا كانت هي كرة كما أنهما كرتان ولا يجب في الكناية إمكان المعنى الحقيقي ومع ذلك كله فالحق أنه لم يرد نص قطعي صريح في تعيين مكان الجنة والنار فالأصل نفويض العلم بمكانهما إلى الله تعالى وإن كان الأكثر أن الجنة فوق السماء السابعة وتحت العرش أقوله تعالى عندها سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه الصلاة والسلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الأرضين وأما الجنة التي أهبط منها آدم وزوجته فقد اختلف العلماء فيها والمشهور أنها دار الثواب للمؤمنين يوم القيامة لأنها المتبادرة عند الإطلاق وفي ظواهر الأحاديث ما يدل على ذلك منها ما في الصحيح من محاجة آدم موسى عليهما السلام فهي إذا في السماء حيث شاء الله تعالى منها وذهب المعتزلة وأبو مسلم الأصماني وأبو ناس إلى أنها جنة أخرى خلقها الله تعالى امتحانا لآدم وكانت بستانا في الأرض بين فارس وكرمان وقيل بأرض عدن وقيل بفلسطين كورة بالشام وعلى كل حال ليست بجنة آدم عليه السلام هي دار الثواب في الآخرة وجه الأول الهبوط في قوله تعالى أهبطوا على المكان من مكان إلى مكان كما في قوله تعالى أهبطوا مصر أو أهبطوا على ظاهره ويجوز أنها كانت في مكان مرتفع واستدلوا على ذلك بأنه لا نزاع في أنه تعالى خلق آدم في الأرض ليكون خليفة فيها ولم يذكر في قصته أنه تعالى نقله إلى السماء ولو كان الله تعالى نقله إلى السماء وأدخله جنة الخلد لكان ذلك أولى بالذکر صريحا في قصته في القرآن مما ذكر فيها لأنه أقوى في الدلالة على زيادة الشرف وعظم المنه وأما قوله تعالى أسكن أنت وزوجك الجنة فلا يقتضي إلا أنه أمر بسكنى الجنة وكون المراد بها جنة الثواب حتى يكون الأمر بسكنائها مستلزما للنقل إلى مكان جنة الخلد وهو محصل النزاع وبأنه تعالى قال في شأن جنة الخلد وأهلها لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قبلا سلاما ماسلا ماولا لغو فيها ولا تأثيما وما هم منها بمخرجين وقد لغا إبليس في جنة آدم وغش

وكذب وحلف بالله كاذبا كما هو صريح القرآن وقد أخرج منها آدم وحواء بعد ادخالهما فيها على وجه السكنى
لا كادخال النبي عليه الصلاة والسلام فيها لآلة المعراج ودعوى أن عدم الاخراج من الجنة بعد الادخال
فيها على السكنى خاص بيوم الجزاء لم يقم عليها دليل وبأن الجنة الخلد دار النعيم والرحمة بنص القرآن فلا
تكون دار تكليف والزام بما فيه كلفة ومشقة وقد كلف فيها آدم وزوجته ففهما أن لا يأكل من الشجرة
على أن الجنة الخلد هي دار الجزاء عني العمل الصالح وهو صريح الآية القرآنية والآحاديث النبوية فلا
يدخلها أحد من البشر على وجه السكنى لا للجزاء على عمله الصالح وذلك انما يكون يوم الجزاء فلا يكون قبله
وبأن إبليس كان من الكافرين بنص القرآن وأنتم تقولون قد دخلها موسي وسوسه والاضلال ولو كانت دار الخلد
مادخلها او لا يكاد يدخلها بحال لانها بنص القرآن أعدت للمتقين فلا يدخلها سواهم من الكافرين وتخصيص
ذلك بيوم الجزاء لا دليل عليه ومخالف لاطلاق القرآن كما أن دعوى دخول إبليس بها مستند على ما فيها
من الشناعة لا تغيب فان دخوله فيها مع كونه كافرا ممنوع مطلقا وجنة الخلد دار تطهير من دنس المعاصي
فكيف يقع العصيان من آدم عليه السلام وبأن المنقول في بعض الآثار أن أول حل لحواء عليها السلام كان
في تلك الجنة ولم يرد في الشرع أن طمام جنة الخلد اللطيف يتولد منه نطفة هذا الجسد الكثيف والتزام
الجواب عن كل هذه الأدلة لا يتخلو عن تكلف والتزام ما لا يلزم كما أثرنا اليه في أثناء ذكر الأدلة وما جاء في خبر
مخافة آدم موسى عليهما السلام يمكن حمله على جنة الأرض على أن هذا الخبر آحاد ظني الثبوت ظني
الدلالة فلا يفيد القطع والقول بأن حمل جنة آدم على غير جنة الخلد يجري مجرى الملاعبة بالدين
والمراغة لا جماع المسلمين قول غير مسلم عند المحققين ولذلك قال بعض المحققين ان الأدلة في هذه المسألة
متعارضة وكل من الأهرين ممكن عقلا وشرعا فالاحوط والاسلم هو الكف عن تعيينها والقطع في ذلك بشئ
والى ذلك مال صاحب التأويلات وقد ذهب بعض الصوفية الى أن جنة آدم كانت في الأرض عند جبل
الباقوت تحت خط الاستواء ويسمون جنة البرزخ ولعل قول هذا الصوفي مأخوذ من كلام أهل الكتاب
فانهم يزعمون أن نهر النيل من الجنة ويريدون بالجنة مبدؤه الأعلى والله أعلم بما يجب الايمان به
أيضا الحوض أي حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد فيه أحاديث كثيرة بلغ القدر المشترك
من مجموعها حد التواتر منها ما في الصحيحين حوض مسيرة شهر وزواياها سواء ماؤه أيض من اللبن
وريحها أطيب من المسك وتيراته أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظما أبدا والصحيح أن لكل نبي
حوضا فليس من خصوصيات نبينا عليه الصلاة والسلام وأنه يكون قبل الميزان وهل هو حوض واحد
أو حوضان والثاني بعد الصراط قولان وقبل ان الذي بعد الصراط هو الكوثر وهو نهر في الجنة لا حوض
وإنما الحوض قبل الصراط وهو جسم مخصوص يصب فيه ميزابان من ماء الكوثر ترده أمته عليه
الصلاة والسلام من شرب منه شربة لا يظما بعدها أبدا ويكون الشرب في الجنة أنما
هو على سبيل التلذذ لا العطش ويطرد من بدل وغير في دين الله تعالى أما بالارتداد عن الايمان
والعياذ بالله تعالى وأما بان يحدث في دين الله ما هو بدعة سيئه كاهل البدع على اختلاف أنواعهم وكاهل
السكائر المتجاهرين بها المعانين لها كشرية الخمر والزنا والمرايين وكما ظلمة الجاهل في أحكامهم وأنكر
المعتزلة وجود الحوض بهذا المعنى وقالوا ان الحوض عبارة عن نوع من الرضا والرضا ان يتفضل به الله تعالى
على من يشاء من عباده والحق وجوب اعتقاد أن نبينا صلى الله عليه وسلم حوضا مودعا على القدر الذي
اتفقت عليه جميع الأحاديث وهو حوض حقيقته الى الله تعالى ومما يجب الايمان به أيضا الصراط وهو لفظة
الطريق الواضح وشرع جسد مودد على متن جهنم بين المسوفة والجنة برده جميع الخلق من المؤمنين

والكافرين المرور عليه الى الجنة ولذلك جل قوله تعالى وان منكم الا واردها الاية على ورود الصراط المضروب على متن جهنم المرور عليه وهو أدق من الشعرة واحد من السيف وانكر الامام القرافي تبع الشيعه العزكونه أدق من الشعرة واحد من السيف بل هو متسع وعلى كل من القولين المارون عليه يختلفون فمن سالم عمله ناج من الوقوع في النار وهو لاه أيضا يتفاوتون في سرعة المرور وبطئه على قدر تفاوتهم في الاعمال الصالحة والاخلاص فيها واعراضهم عن المعاصي ومنهم غير سالم من الوقوع فيها بل يسقط في نار جهنم وهو لاه أيضا يتفاوتون بقدر الجرائم فمنهم من يخالف في النار ولا يخرج منها الاصلواهم الذين ماتوا على الكفر والعباد بالله تعالى ومنهم من يخرج منها بعد مدة على حسب ما شاء الله تعالى وهم عصاة المؤمنين من جميع الامم وهذا الذي فصلناه هو الذي يشيرا به قوله تعالى وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ثم تنجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا أي تنجي الذي اتقوا على حسب تفاوت درجاتهم في التقوى التي أدناها اتقاء الشرك بالله تعالى وترك الظالمين الذي لم يتفوا اصلا وهم الذين ماتوا على الكفر جثيا وانكر المعتزلة وجود الصراط بهذا المعنى وقالوا انه بهذا المعنى مستحيل واستدلوا بان لو كان على هذا الوصف لا يمكن العبور عليه لاحدا فاجابه عبث ولو قلنا بان مكان المرور عليه في وجوده تعذيب الانبياء والصالحين بالمرور عليه وليس عليهم عذاب يوم القيامة وقال أهل السنة ان وجود الصراط من الممكنات المعقولة وقد وردت النصوص القاطعة به فيجب الايمان به عملا بالنصوص القطعية قال تعالى فاستبقوا الصراط وقال صلى الله عليه وسلم يضرب الصراط بين ظهري جهنم فاكرن انا وأمتي أول من يخرج منه وغير ذلك كثير وقال ابن الفارسي هو ممكن الوجود والاخبار الواردة فيه صحيحة اهـ وكونه أدق من الشعرة واحد من السيف لا يمنع امكان العبور عليه عقلا غاية انه مستبعد في العادة وذلك لا يسوغ تأويل النصوص والانبياء والأتقياء بمرور عليه من غير تعجب ولا نصب فمنهم من يركب ابرق الخاطف ومنهم من يمر كالريح العاصف الى آخر ما ورد في ذلك والحق وجوب اعتقاد وجود الصراط عملا بالنصوص مع تفويض علم حقيقته الى الله تعالى وهذا القدر متفق عليه والذي يطمئن اليه القلب ان كان ولا بد من الخوض في معنى الصراط انه عبارة عن مثال الشريعة الحقة يكرن في الآخرة ليرده كل لامر وتعرض أعمالهم على هذا المثال ولاشك ان الشريعة الحقة بجميع أحكامها وأوامرها ونواهيها واشتملت عليه من مكارم الاخلاق جاءت متوسطة بين جانبي الافراط والتفريط وكل من الجانبين باطل والمتمسك به في النار والمتوسط بينهما حق والمتمسك به في الجنة فالشريعة الحقة هي الحد الفاصل بين جانبي الافراط والتفريط كالحد الفاصل بين الشمس والظل ولاشك في انه أدق من الشعرة واحد من السيف رأيه مضروب على متن جهنم وان الناس يتفاوتون في التمسك بالشريعة الحقة فمنهم من لم يصدق بها أصلا وماتوا على ذلك وهو لاه لا قدم لهم على الصراط بل هم من أول الامر ساقطون في جهنم ما كثون فيها أبدا ومنهم من صدق وآمن بها وهو لاه يتفاوتون على حسب تفاوت درجاتهم بهذا العمل الصالح والاخلاص وبما يجب الايمان به أيضا الحساب وهو قوة العدو واصطلاحات رقيقة الله عباده في المحشر على أعمالهم خيرها وشرها فعلا وقولا واعتقادا وذلك بان يكلمهم الله تعالى بكلامه الذي ليس بحرف ولا صوت بان يزيل عنهم الحجاب حتى يفهموا منه ما يريد أن يفهموه أو يكلمهم الله تعالى بأصوات وحروف بخلفه في ما يشاء وقد يكون الحساب من الملائكة رقا قد يكون منه تعالى ومن الملائكة جميعا في آن واحد وكيفيته مختلفة فمنه اليسير ومنه العسير ومنه السر ومنه الجهر ومنه ما يكون معه الفضل ومنه ما يكون معه العدل وذلك على حسب اختلاف الاعمال وهو عام لكافة الخلق من الانس والجن ويكون بعد أخذ الصحف لقوله

لقوله تعالى فاما من ارفى كتابه يمينته فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب الى أهله مسرورا الآية وابسر
 الحساب حساب الله تعالى فقط لعبدته سرا حتى لا يعلم بذلك أحد من الانس والجن والملائكة ولا يكون الحساب
 للمعصومين ولا لمن ورد استثنائهم في الاحاديث الصحيحة وهم سبعون ألفا افضلهم أبو بكر رضي الله عنه
 وقد نطقت النصوص الكثيرة بالحساب من ذلك الآية السابقة وقوله تعالى والله صرّح بالحساب وقوله عليه
 السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك من الآيات والاحاديث والحكمة فيه مع ان الله تعالى
 عالم بفاصل الاعمال ان تظهر على رؤس الاشهاد من أهل الرصاة فضائل المتقين ومناقبهم وقضائهم
 العصاة ومثالبهم تميم المسرة الاولى وحسرة الاخرين ومما يجب الايمان به أيضا البعث والنشور قبل ان
 النشور هو اخراج الموتي من قبورهم والبعث هو الاحياء والصحيح ان المراد منهما معنى واحد وهو احياء الله
 الموتي من قبورهم بعد جمع اجزائهم الاصلية بان يجمعها الله بعد تفرقها وهذا مذهب بعض المتكلمين الذين
 ينكرون جوار إعادة المعدوم موافقة للفلاسفة ومدعون بداهة استحالته وان اقامة الدليل للتشبيه وقيل
 بعدمها بالكلية ما عدا عجب الذنب فانه لا يعدم قال الفريق الاول لو أعيد المعدوم فان أعيد معه الوقت
 أيضا لزم أن لا يرجع ذلك الشيء بعد العدم أو قبله في نفس الامر بل في مجرد الوهم وهو ظاهر البطلان وان
 لم يعد معه الوقت بان يكرن هنالك وقتان تخلل بينهما وقت العدم لزم تخلل العدم بين الوجودين فان تغاير
 الوجودان بالذات كان لوجود الثاني مثل الاول لا عينه فلا إعادة وان انحدا بالذات وتغاير باعتبار الزمان
 لزم تقدمه على نفسه بالوجود زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس الامر وقد تخلل بينهما زمان
 عدمه في نفس الامر وكان تقدمه على نفسه باوجود ذاتا محال بداهة كذلك تقدمه على نفسه بالوجود
 زمانا فان قيل لو أكل نسان مثلاً انساناً آخر وصار غداً له وجزأ من بدنه فاما أن يعاد الاجزاء المأكولة
 في بدن كل منهما ما هو باطل ضرورة أوفى بدن أحد هما فلا يكون الا تخرم عا داب عينه وأيضاً اذا
 كان الاكل كافر او المأكل مؤمناً يلزم تبعهم تلك الاجزاء في الجنة وتعذيبهم في النار ما هو باطل ضرورة
 قلنا البدن المحشور مؤلف من الاجزاء الاصلية ولعل الله يحفظها من أن تكون اجزاء أصلية لبدن آخر
 وامكان ذلك لا يوجب الوقوع وقد ادعى المعترض انه يجب على الله الحكيم حفظها من ذلك لئلا يمكن من
 اتصال الجزاء الى مستحقه قال السعدون نحن نقول لعل الله أن يحفظها من التفرق أيضاً لا يحتاج الى إعادة
 بطريق الجمع والتأليف أيضاً بل انما تعاد الى الحياة والصور والهيئات اه لكن يأباه قوله تعالى اذا فرغتم
 كل ممزق انكم انى خالق جديد ولذا استدلل به هذه الآية على أن البعث يجمع الاجزاء المتفرقة لا بطريق إعادة
 المعدوم واستدل الفريق الثاني بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومبني الاستدلال بهذه الآية على أمرين
 الاول حل الهلاك على العدم الطارئ الثاني حل هالك على معنى سيهالك مجازاً ابتداء على ان استعمال اسم
 القاعل في المستقبل مجازاً باتفاق ائمة اللغة وفي الحال حقيقة باتفاقهم وفي الماضي مختلف فيه كذا في شرح
 المقاصد لانه لو حل الهلاك على الحال لزم هلاك الكل وقت نزول الآية أو على الماضي لزم قبله وليس كذلك
 فتعين الاستقبال وليس هذا الهلاك بعد الحشر اجماعاً فتعين أنه في المستقبل وقبل البعث والحشر وفائدة
 تجوز التنبيه على كونه محققاً أو رد عليه أو لا بانه يجوز أن يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به
 لتفرق الاجزاء والقول بان ذلك لخروج لا يمكن أن يكون الا بالاعدام بالكلية لان الشيء بعد تفرق اجزائه
 يبقى دليلاً على الصانع وهو من أعظم المنافع مدفوع بان المراد خروجه عن الانتفاع المقصود به لا انقائه بحاله
 كما يقال ذلك الطعام اذ لم يبق صالحاً لاكل وان بقي صالحاً لالاعمال انرا سكن رعيما يقال ان الشيء في الاكل شامل
 للجواهر الفردة من اجزاء الجسم على القول بها وهلاكها لا يكون بالاعدام لا امتناع التفرق حيث قالوا

انها اجزاء لا تتجزأ أصلاً وكذا يقال في هلاك الهيولى والصورة على القول به ما لان الهلاك انما يكون بتفريق
الاجزاء في المركبات بالتحلل التركيب لاني البسائط تقول ان القائلين بالجواهر الفردة جازمون بانها لا توجد
منفردة بحال لانها لو وجدت منفردة لكان لها جهات فلا تكون جواهر فردة وكذلك القائلون بالهيولى
والصورة يمنعون وجود الهيولى بدون الصورة ووجود الصورة بدون الهيولى لانه لو وجدت احدهما بدون
الاخرى لكانت متعيزة بذاتها فتكون جسماً لا هيولى ولا صورة واذا كان كذلك فالمراد بالشئ في الآية
ما كان موجوداً بالاستقلال وليس ذلك الا لاجرام فلا تشمل الجواهر الفردة ولا هيولى ولا الصورة وثانياً بانه
يجوز حل الهلاك على الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك ايس له ولد ولا يخفى ان هذا الحمل يخص للشئ العام
بالحيوان بغير قرينة وثالثاً بانه بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم يجوز ان يحمل على معنى القابل للهلاك
دائماً لكونه ممكناً وكل ممكن لا يستحق لوجوده الا بالنظر الى العلة الخارجية ولذا قال الامام الرازي تأويل
الآية بكونه آيلاً للعدم ايس اولى من تأويله بكونه قابلاً له يعني ان كلام من التأويلين مجاز وليس التجوز
بعلاقة الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثاني ولذا حكم
حجة الاسلام بكون المراد هو الثاني قطعاً فاما الالآية حيث دلالة على الامكان لذاتي ورابعاً بانه
لو وقع اعدام كل شئ على العموم لوقع اعدام الجنة والنار وما فيهما فيلزم ان لا يكون اكل الجنة دائماً
وظلها كذلك مع ان النصوص ناطقة بدوامها خامساً ما تقدم من استحالة إعادة المعدوم بدهية وبناء
على ذلك كله ذهب المحققون الى ان إعادة الاجسام انما هي بجمع الاجزاء المتفرقة كما يدل عليه قصة
ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى ارنى كيف نحبي الموت الآية وان إعادة على ما جاءت به الشرائع انما
هي باعدام هذا العالم وایجاد عالم آخر كما جزم به السيد قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في
معرفة الله تعالى وهراده باعدام هذا العالم تفريق اجزاء اجرامه وایجاد العالم الاخر إعادة
العالم الاول بجمع اجزائه وتصويره بصورة اخرى وصيغة باقية بعد تفرق اجزائه لا اعدام هذا العالم
بالكلية وایجاد عالم آخر باغايه بالكلية كيف وقد تبين من الاستكشاف الحديث ان المواد البسيطة
لا يمكن ان تتلاشى بالكلية ولا تزيروا لانقص في الطبيعة وانما هي على الدوام في تحليل وتركيب وان
تلاشى الاشياء بحسب ما يظهر لنا لا يدل على تلاشيها في الواقع ونفس الامر الا ترى ان السكر يذوب في الماء
فيظهر لنا انه تلاشى ولكن العقل يجزم بانه تلاشى وانما افرقت اجزؤه بحيث يمكن جمعها مرة اخرى
كما تحقق ذلك بالعمليات الكيميائية ماوية باعدام العالم ايس لا عبارة عن تحليله وتفريقه بحيث يكون
كالسكر في الماء او التراب في الهواء واعادته ايس لا عبارة عن جمع اجزائه مرة اخرى بحيث تجتمع الاجزاء
الاصلية لكل جسم وتصاغ بصيغة باقية لا تقبل الفناء وتصور بصورة تناسب العالم الاخرى لذي هو من
عالم الملكوت وعالم الارواح والملائكة وهذا هو الذي تؤيده الاحاديث فعض عليه بالنواجذ وما يجب
اعتقاده بشر الاجساد وهو سوقها الى الموقف بعد موتهم من قبورهم وذلك لاجماع اهل الملل الثلاث
المسلمين والمصارى واليهود ولانصرص القرآن في مواضع متعددة بحيث لا تقبل التأويل قال تعالى
اولم ير الانسان انما خلقناه الآية قال المفسرون نزلت في ابي بن خلف خاتم النبي صلى الله عليه وسلم لم
واتاه به ظم قزم وبلى قبضه فمته به وقال يا محمد اترى الله يحيي هذا عظامي فقال عليه الصلاة
والسلام نعم ويبعثك ويدخلك النار فهذا وامثاله مما يقطع عرق الأربيل بالكلية وانما كان المراد حشر
الاجساد لانه المتبادر عند اطلاق اهل لشرع وهو الذي اجمع عليه اهل الملل الثلاث فهو الذي يجب
اعتقاده ويكفر من انكره لانه انكار للنصوص القواطع وأما الروحاني المحض الذي معناه على ما يراه

الفلاسفة رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن الامه بالبدن واستعمال الآلات وتبصر
عما انبئت به من الظلمات الهولاء في ما في شرح المناصدة في الآيات والاحاديث اشارة اليه لكن
ليس منصوفا عليه فلا يكفر منكروه كيف وهو مبني على تجرد النفس الناطقة وجهه والمنكروا من أكرهه
وقالوا ليست هي الا هي كل محسوس وقيل الامام حجة الاسلام ان المعاد الروحاني دلت عليه الدلائل
العقلية والشرع لم ينفع فقات بها جماين الغل والنقل وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة بالروحاني
كما ان القرآن ناطق بالجسماني فوجب الايمان بهما كيف واذا رجعتا الى الوجود ان نجد ان هناك شعورا عاميا
بحياة بعد هذه الحياة وذلك الشعور متحقق عند كل انسان لا فرق بين عالم وجاهل وبين وحشي ومسناس
وباد وحاضر وقديم وحادث فلا بد ان هذا الشعور من الالهامات التي اختصاص بها نوع الانسان كما ان
العقول قد اهلمت والنفس قد اشعرت ان هذه الحياة القصيرة الفانية ليست هي منتهى مالا انسان
في الوجود بل كاد ان يطبع في الغرائز ان الانسان ينزع هذا الجسد كما ينزع الثوب عن البدن ثم يكون حيا
باقيا في طور آخر وان لم يدرك كفه وليس هذا الا الحشر الروحاني المحض الذي هو الروح وحدها وأما
حشر الاجساد فهو بالضرورة لا يكون الامع الارواح ومما يجب الايمان به هول الموقف لجميع الابدان
وقد دلت عليه آيات القرآن في عدة سور كالجرق والواقعة والمرسلات وعم يتساءلون وغيرها ودلت
عليه ايضا احاديث كثيرة فوجب الايمان به ومما يجب الايمان به فتنة القبر وهي سؤال الملائكة منكروا ونكير
وهما ملكان أسودان اما على الحقيقة لما في السواد من الهيبة والسكران وصفهما بالسواد كناية عن
قبح المنظر أزرقان أي أن أعينهم مازرق والمراد بزرقة العين وصفهما بتقليب البصر وتحديد النظر
الى المقبور يقال زرقت عينه نحوى اذا انقلبت وظهر بياضها كما ينظر العدو الى من يعاديه وهذا ان
الملكان يأتیان الميت مؤمنا كان أو كافرا أو منافقا بعد تمام الدفن الذي يستقر فيه دائما وعند انصراف
الناس يقعدانه ويعبد الله فيه الروح بتمامه وقيل في نصفه ويسأله من ربك وما دينك وما تقول في
الرجل الذي بعث فيكم يعنينا محمدا صلى الله عليه وسلم قال الطيبي انما عبرا بهذه العبارة اني ليس فيها
تعظيم امتحانا للمسؤل لئلا يلقن تعليما من عبارة السائل فيقول المؤمن ربي لله ربي الاسلام والرجل
المبعوث فينا محمدا صلى الله عليه وسلم فيقول ان له انظر الى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة
فيراها جعجا وأما المنافق أو الكافر فيقول لا أدري فيقولان له لا دريت ولا نلت ويضرب بمطراق من
حديد في يدهما فيصبح صبيحة يسمعه من يلبه غير الثقلين ويترفعان بالمؤمن وينهران الكافر ويسألان
كل أحد بلسانه على الصحيح ولو تمزقت أعضاؤه أو أكلته السباع أو حرق وسحق وذرى في الهواء فانه
لا يبعد أن الله يخلق الحياة فيه لان تعلق الروح بالبدن خصوصاً في عالم الغيب والملكوت لا يتوقف على
تركيبه لا عقلا ولا نقلا وقد اختلف العلماء في اختصاصه بهذه الامة والمتبادر من كيفية السؤال الوارد
في الاحاديث اختصاصه بها حيث جاء انه يسأل عنه صلى الله عليه وسلم وعن دينه فيجب المؤمن بقوله
ديني الاسلام فقد جاء في الحديث عنه عليه السلام اذا قبر الميت أنه ملكان أسودان أزرقان يقال
لاحد همام منكروا والاخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله
أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك الحديث بطوله
وأنكر الجبائي تسمية للملكين منكرا ونكيرا وقال المنكر ما يصدر من الكافر عند الحاجة اذا سئل
والنكير تقر بع الملائكة له وهو خلاف ظاهر الحديث وتأويل بالضرورة واستثنى بعض العلماء من
سؤال القبر الا بياء والملائكة والصدبة بين والمرابط بين والهداء وملازم قراءة سورة تبارك الملك كل ليلة

ومن قرأ في مرض موته سورة الاخلاص ثلاثا ومن مات مبطونا أو في أيام الطاعون ولو لم يطعن والمجنون والبله وجزم السيوطي بعدم سؤال الاطفال ونقل السعد التفتازاني عن السيد أبي شجاع أن الصبيان يسألون وكذا الانبياء عليهم الصلاة والسلام وعلى هذا ان كان نبينا على مله نبي آخر فلا مانع أن يسأل عن ربه ودينه ونبيه وان كان ذاملة مستفلة لم يسأل عن نفسه لان ذلك لا يعقل وانما يسأل عما عد ذلك وهذا الخلاف مبني على ان السؤال لا يختص بهذه الامة كما لا يخفى وبما يجب الايمان به أيضا عذاب القبر ونعيمه والمراد عذاب البرزخ ونعيمه ولو لم يقبر والتعبير بالقبر جرى على الغالب ومحل الروح والجسد جميعا فانه لا مانع أن يخاف الله في جميع الاجزاء أو بعضها فانواعها من الحياة على قدر ما يدرك العبد ألم العذاب أولذة النعيم وهذا لا يستلزم أن يتحرك أو يضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى اذا أكلته السباع أو سحق وذرى في الهواء يذهب وان لم نطلع على ذلك وقبل مختص بالروح وقبل يعذب الجسم بدون احياء وهو خلاف العقل وقيل تجمع الآلام في جسده فاذا حشر أحس بها دفعة وهذا انكار عذاب القبر بالحقيقة وقيل باحيائه من غير إعادة روح والحق هو الاول لقوله تعالى النار يرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب فان عذاب العذاب يوم القيامة على ما قبله يقتضي أن يكون عرضهم على النار غدا واوعشا غير ذلك العذاب فيكون عذابا بعد الموت وقبل يوم لقيامة وهو المراد من عذاب القبر وقد نسب للمعتزلة انهم ينكرون عذاب القبر لكن ذكر القاضي عبد الجبار رئيس المعتزلة في كتاب الطبقات تأليفه انه قيل له مذهبكم اذا كنتم الى انكار عذاب القبر وهذا قد اُطبقت عليه الامة فقال ان هذا الامر لما انكره أو لا ضرار من عمره ولما كان من اصحاب واصل ظنوا ان ذلك مما انكرته المعتزلة وليس الامر كذلك بل المعتزلة رجس لان أحدهما يجوز ذلك كما وردت به الاخبار والثاني يقطع بذلك واكثر شيئا يقطعون بذلك وانما يذكر قول جماعة من الجهال انهم يعذبون وهم موتى ودليل العقل يمنع من ذلك وينعوه ما ذكره العلامة أبو عبد الله المرزباني في طبقاته أيضا وهو مختلف فمذهبهم من يعذب بالحيات أو بالعقارب ومنهم من يعاقب بالضرب ومنهم من يعاقب بغير ذلك قال الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلاثة مقامات في التصديق على هذا أحدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت ولكنها لا تشاهد ذلك فان هذه العين لا تصح لمشاهدة تلك الامور المكنوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم المكنوت لا ترى ان الصحابة كانوا يؤمنون بنزول جبريل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى أهم عليك وان آمنت به وجوزت ان يشاهد النبي مالا تشاهده الامة فكيف لا يجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تذكر امر النائم فانه يرى في منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في منامه يصبح ويعرق جبينه وقد ينزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى البقطان وهو يشاهده وانت ترى ظاهرها ساكنا ولا ترى حوالها حية والحية موجودة في حقه والعذاب حاصل له وان كان في حقه غير مشاهد واذا كان العذاب ألم للدغ فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلحق منها هو السم ثم اسم ليس هو الألم بل عذابك بالامر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل هذا الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفروا وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات في النفس عند الموت فتكون آلامها كالآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات اذ هو على هذا النحو يقال في باقى انواع العذاب من العقارب والضرب وغير ذلك ثم ذكر الغزالي بعد

ما تقدم ما يدل على ان التصديق بجميع هذه المقامات واجب حيث قال بل هذه الطرق الثلاث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبيد يعاقب بنوع واحد منها ورب عبيد يجتمع عليه اثنان وعبيد يجتمع عليه الثلاثة هذا هو الحق فصدق به اهـ باختصار ثم شنع على من انكروا احدا منها وكذلك نعيم القبر يختلف باختلاف الاعمال الصالحة والاحسان من الحسن المنعم ومما يجب الايمان به ان الله سبحانه عرشه على عرشه يوم القيامة فوقهم ثمانية ولو حاشفو ظاؤا كرسيا وسع السموات والارض حسب ما دللت على ذلك كله الآيات القرآنية والاحاديث النبوية وجميعها يدل دلالة قاطعة على ما ذكره فتمنؤمن بذلك ونفوض العلم بكنهه كل واحد من هذه الثلاثة وحقيقته الى الله تعالى واما القول بان العرش قبة فوق العالم له اعمدة اربع او انه كرة تحيط بجميع الاجسام وان اللوح جسم نوراني كتب فيه الدلم باذن الله ما كان وما يكون الى يوم القيامة وان الكرسي تحت العرش فوق السماء السابعة تحته سمانه عام فان ذلك كله لم يرد فيه نص قاطع وان جاء تفسير العرش والكرسي والروح في بعض الاحاديث الا انها احاديث آحاد لا تفيد القطع الذي لا بد منه في باب العقائد ومما يجب الايمان به ان الله ملائكة كراما كاتبين يعلمون كل ما يفعل المكلف وهم ملائكة يكتبون على المكلف جميع ما صدر منه من قول ولو نفسيا وفعل واعتقاد والذي يجب اعتقاده ان الله ملائكة كتبه على الانسان على وجه الاجال واما تفصيل ذلك مثل كونهم لا يفارقونه الا حالة الجماع وان لكل انسان ملكين يسمى أحدهما رقيبا والاخر عسيذا وانهما يتعاقبان عند صلاة العصر وصلاة الصبح وانهما لا يتفرقان ونحو ذلك من التفاصيل فكلاهما يسمى بها نص قاطع ومما يجب الايمان به القلم ولكن على وجه الاجال كادلت عليه آيات القرآن والاحاديث وغير ذلك لم يرد فيه نص قاطع وكذلك يجب الايمان بان الله على الانسان حفظه وهم ملائكة موكلون بحفظ كل انسان من البشر ولو صغيرا وكافرا لقوله تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله واما ان الكتبة هم الحفظة أو غيرهم وعددهم ومحلهم وغير ذلك من التفاصيل فلم يحن به نص قاطع قال الناظم رحمه الله تعالى

(وخصص النبي بالمرابا * كفته شفاعته البرايا)

(وبعد شفع كل ذي بد * طويلة عند الاله في غد)

أراد أن النبي المهدود وهو نبينا صلى الله عليه وسلم قد خص دون سائر الخلق عزابا وفضائل كفتهه وبدنه شفاعته البرايا أي أنه صلى الله عليه وسلم أول من يشفع في فصل القضاء لراحة جميع الخلق من طول الوقوف ومشفته وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم قاله الصادق في حواشيه على خريدة الدريد ارجاعا وذلك لان الناس في ذلك الوقت يذهبون الى الرسل من آدم الى عيسى فردا فردا بالوهم ثم الشفاعه في الانصراف من ذلك الموقف فكل يبدى حجة الى ان يذهبوا اليه عليه الصلاة والسلام يسألونه الشفاعه فيقول ان الله اناطافيسجد تحت العرش فيقول الله له ارفع رأسك واشفع تشفع ف يرفع رأسه وهذا هو المقام المحمود اهـ واعل مراده ان هذه الشفاعه من افراد المقام المحمود فلا ينافي ان من افراده أيضا ما قاله بعض العلماء من ان لمقام المحمود هو المشار اليه بقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وأنه لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه منقال ذرة من ايمان من النار وما قاله بعض آخر من انه غرفة عالية في الجنة قلبس المقام المحمود ينحصر فيما فسره به بعض دون الآخر بل الاولى التعميم وهذه الشفاعه العامة تكرر شفاعات منها الشفاعه في ادخال قوم الجنة بغير حساب قال النووي وهي مختصة به ومنها الشفاعه فيمن يستحق دخول النار ان لا يدخلها قال عياض وليست مختصة به وتردد النووي لانه لم يرد نص صريح بذلك والدليل على هذه الشفاعه قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من امي وهو حديث صحيح لكنه آحاد لا يفيد القطع

والمآلة خلافة بيننا وبين المعتزلة فانهم انكروا الشفاعة من احدا لا من اهل الكبرياء ثم مدبر على ذلك
بكتير من الآيات القرآنية كقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة
والجواب ان هذه الآية رامت لعلها وان كانت قطعية الثبوت لكنها ليست قطعية الدلالة فانها ان دلت على
العموم في الاشخاص لکن لا تدل على العموم في الاحوال والافاق وعلى فرض تسليم فليس العموم مرادا
قطعا بل يجب تخصيصها ووجهها على الكفار جمعها بين الأدلة فان كثيرا من الآيات والاحاديث دال على حصول
الشفاعة بعد اذن الله ورضاه قال تعالى من ذا الذي يرفع عنه ابدانه وقال سبحانه وكم من ملك في
السماوات الآية ولذلك قال الرازي دلالتهم في نفى الشفاعة عامة في الاشخاص والافاق ودلائلنا في اثباتها
خاصة بها الا لا تثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جمع الافاق والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا
والاجوبة التفصيلية في التفسير الكبير اه والذي يظهر ان الشفاعة التي نقاها المعتزلة هي الشفاعة التي
تلجى المشفوع لديه على تخلص المشفوع فيه من العقاب كما تعطيه الآيات التي تدل على نفى الشفاعة
والشفاعة التي اثبتتها اهل السنة هي الشفاعة التي تكون من الشفيع بعد اذن المشفوع لديه بها كما تعطيه
الآيات والاحاديث التي استدلت بها اهل السنة فهي شفاعة بحسب الظاهر اظهار الكرامة الشفيع وعلو
منزله عند الله تعالى وهي في الواقع عقوم من الله تعالى عن المشفوع فيه ومنه منه تعالى عليه فاعل الخلاف
اقتضى ومنها الشفاعة في اخراج قوم من النار ويشاركه فيها الانبياء والملائكة وصالحو المؤمنين ومنها
الشفاعة في زيادة الدرجات قال الناظم رحمه الله تعالى

(وكالعروج ليلة الاسراء * ورؤية العزلي الذي الاصل)
(كاهو الختام للنبوة * وانه له عموم الدعوة)
(فشرعه باق مدى الزمان * وناسخ اسائر الاديان)
(نعم يجوز نسخ بعض شرعه * بالبعض فانظر لطف وقع زعمه)
(وان معجزاته لا تنحصر * ولكن القرآن منها اهر)
(اذ هو جامع لكل الكتب * ومخبر بسائر المغيب)
(واعجز البليغ حتى اعترف * بالعجز آفة على ماسلفا)
(كما تظهرت له النساء * فليس فيهن أنى بغاء)
(وافك المناققين اذ رموا * عائشة ساء الذي له طورا)

اراد ان الله تعالى قد خصص نبيه صلى الله عليه وسلم بهذه المزايا وشرح الايات واضح قال الناظم رحمه الله
تعالى

(وخبر من تابه الصحابه * اذ هم نجوم للامام قاده)
(وقد تواترت لنا النقول * بانهم ائمة عدول)
(فان يكن تشاجر قد صدح * فلا تخض كبلات صيب قدحا)

اراد ان افضل اتباع النبي صلى الله عليه وسلم هم اصحابه الذين اجتمعوا به رحلوا عنه شريعتهم وبأقوالها كما
وعوها الى الخلق فهم هداة الامة وقدوتهم وان الكل عدول وان ما وقع بينهم من التشاجر فثبته الاجتهاد
فالخطي كالمصيب مأجور فلا يخل بالعدالة ولا تخض في تفصيل ذلك لتشاجر مخففة أن تصيب قدحا ودماني
واحد منهم كيف وترتب على ذلك التشاجر معرفة الاحكام التي بها يعامل البغاة والحوارج فيكون في ذلك
حكمة بالغة قال الناظم رحمه الله تعالى

(وأولنه أحسن التأويل * كرههم الحديث والتأويل)

(أو فوضوا نزهاتنا في الموهوم * هذا وهم في الفضل في تقدم)

أراد أن الواجب على المكلف أن يؤول ما حصل من التشايع بين الأصحاب أحسن تأويل وذلك على الوجه الذي قلنا كما أنه يؤول موهوم الحديث والتأويل أو يفوض مع التنزيه وهما طريقان طريقة السلف الصالح الذين وصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه فوصفوه بالاستواء على العرش وبالأيدى والوجه والغضب والرضا والاستقام والفوقية وغير ذلك مما تقدم ومع ذلك نزهوه سبحانه عن صفات الحوادث وفروضها معاني النصوص التي وردت في ذلك إلى الله تعالى وليس معنى تفويض معنى النصوص أنهم لم يفهموها بل المراد أنهم فهموا معنى الاستواء على العرش ومعنى اليد ومعنى الفوقية وغير ذلك ولكن جهلوا كنه ذلك الاستواء وتلك اليد وذلك الاتقام والغضب ركنه تلك الفوقية وغير ذلك ففوضوا علم ذلك إلى الله تعالى إشاراً للطريق الأسلم كما أنهم فهموا معنى النصوص الواردة لوصفه تعالى بالقدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام وجهلوا كنه كل من هذه الصفات وفوضوا معرفته ذلك إلى الله وحده وطريقة الخلف الذين عينووا حامل صحيحة تلك النصوص ولم يقصدوا بذلك تعيين مراد الله تعالى فان ذلك مما يخفى على جميع البشر إلا من أظهره الله على غيبه ممن ارتضى من رسول ولا يمكن للفكر العقلي أن يصل إلى ذلك ولكنهم قصروا بتعيين تلك الحامل الصحيحة باطل شبه الضالين الملاحدين في صفات الله أسمائه وإرشاد القاصرين فعملوا اليد على القدرة والوجه على الذات والاستواء على الاستيلاء والفوقية على علو المكان وأنت إذا حققت النظر تجد أن الخلف لا بد لهم بعد هذا التأويل من تفويض معرفة كنهه إلى الله تعالى فانهم حين ما جعلوا اليد على القدرة لا يمكنهم أن يصلوا إلى علم كنه القدرة الأزلية وحقيقتها وبعد حل الوجه على الذات والاستواء على الاستيلاء لا يمكنهم أن يصلوا إلى معرفة حقيقة الذات أو الاستيلاء وكذلك يقال في الفوقية واضربهم فلا يستطيع عاقل أن يحتمل الله في قدرته أو ذاته أو استيلائه أو علو مكانته أو ما شاكل ذلك شيها بالحوادث سبحانه ليس كده شيء وهو السميع البصير فلا بد لهم من التأويل في هذا التأويل أيضاً فالأولى تركه من أول الأمر وأما قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم فلو كان الوقف على لفظ الجلالة أو لم يكن فلا يدل على أن شيئاً من كلمات القرآن لا يفهمه أحد من الخلق وحاشا أن يكون شيء في كتاب الله الذي هو تبيان لكل شيء غريباً ومعلوم المعنى والمعاني التي والله أعلم هو الذي أنزل علينا الكتاب أي القرآن منه أي بعضه آيات محكمات أي واضحة لا احتمال فيها أصلاً من أم الكتاب وأصله الذي يرد إليه غيره وأخر متشابهات أي محتملات يجب ردها إلى المحكمات التي هي الأصل والمرجع فاما الذين في قلوبهم زيغ مرض فينبهون بتشابه أي احتمال منه ويحملونه على ما يماثل الحوادث أربيقسون الغائب الخارج عن طور العقل على الشاهد الداخل في حدود العقل وانما فعلوا ذلك ابتغاء أي طلب الفتنة وابتغاء تأويله أي طلب إخراج عن ظاهره وحمله على ما ليس بمراد بظهور والضعفاء لعقولهم أن بعض آيات القرآن يخالف البعض الآخر وما يعلم تأويله إلا الله أي وما يعلم حقيقة ما دل عليه المتشابه وكنهه إلا الله تعالى وعلى هذا يكون الوقف على لفظ الجلالة يقال وما يعلم تأويله أي معناه المراد الذي قصد إفهامه للمخلق إلا الله والراسخون في العلم يقولون كل من المحكم والمتشابه من عند ربنا فكيف يمكن أن يقع بينهما اختلاف وتناقض وما يدكر لذلك إلا أولو الألباب فيقولون أنه تنزل من رب العالمين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو كان من عند غير الله لوجدهوا فيه اختلافات كبراً وهذا كما قال ابن عربي في الفتوحات العجيب من هذه الطائفة يعني الظاهر به القائلين بالجهة والجسمية فهم تركوا النص الصريح

وهو قوله تعالى ليس كمثل شيء وهو السميع البصير وعملوا بالنصوص المحتملة اهـ والخاص ان قوله تعالى
 يد الله فوق أيديهم وأمثاله من التشابه الا أن اضافة اليد الى الله تعالى تعين أن المراد يد تليق بواجب الوجود
 الواحد في ذاته وصفاته فحينئذ ليست يد اكادري الحوادث وليست عضو يقتضي التركيب وينافي الواحداية
 في الذات وهذا القدر معلوم للعلماء الراسخين في العلم باتفاق العلماء فن حل التأويل في قوله تعالى وما يعلم تأويله
 الا الله على هذا القدر لم يقف على لفظ الجلالة ومن حل التأويل في ذلك على حقيقة اليد من لا ركنها وذلك
 مما استأثر الله بعلمه ولا يمكن للبشر الوصول اليه بالفكر العقلي باتفاق العقلاء أيضا وقف على لفظ الجلالة
 فكل من الوقف على لفظ الجلالة وعدمه جائز والمعنى على الأمرين واحد لا يختلف الا بحسب اختلاف المعنى
 المراد من لفظ التأويل في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وبذلك نه لم ان ما اشتهر في الكتب من أن السلف
 فرضوا علم التشابه الى الله تعالى فرققوا في هذه الآية على لفظ الجلالة وان الخلف عينوا المحامل الصحيحة
 للمتشابه ذهبا الى أن الوقف في الآية على قوله والراسخون في العلم ليس على ما ينبغي بل كل من السلف
 والخلف يجيز لوقف على لفظ الجلالة وعلى الراسخون في العلم وهم متفقون على أن معنى التشابه بحسب
 اللفظ العربي وبما اتصل اليه العقول معلوم لله والراسخون في العلم وان ما كان خارجا عن حدود العقل
 ودلت القرينة على أنه المراد غير معلوم لاحد الا الله وحده على الوجه الذي بينا أولا والله الموفق فجميع
 الامة على أن الله تعالى منزّه عن الخلول في الامكنة ومنزه عن الجهة على معنى أنه فوق الحرم أو تحته أو بينه
 وشماله أو خلفه أو أمامه ولا يقال انه متصل في ذاته أو في غيره أو منفصل عن غيره فلا يقال هو منفصل
 عن العالم أو متصل به على معنى أن يكون بينه وبين العالم نسبة الاتصال أو الانفصال من كل ما كان من صفات
 الحوادث وأما القائلون بان الله في جهة فوق فان كان مرادهم أنه يصح أن يوصف بكونه في جهة فوق لان
 الشرح ورد بتخصيصها ولذا توجه اليها في الدعاء كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى وينزهون الله عن
 صفات الحوادث وفرضون معرفة كنه القورية وحقيقتها الى الله تعالى فهذا هو مذهب السلف بهينه
 واما ان كان مرادهم ان الله جهة فوق على معنى أنه في مكان في جهة العلو فذلك صريح ان أرادوا مكانا كمكان
 الحوادث ويدعى وضلالا ان أرادوا مكانا ليس كمكان الحوادث وهو لا هم الجسم الذين قالوا انه تعالى
 جسم لا كالأجسام وله حيز الا كالأجسام ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الأجسام الى أحيارها وهكذا ينقون
 خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الاسم الجسم وهو لا يكفرون بخلاف القائلين بانه جسم حقيقة قال
 الناطم رحمه الله تعالى

(فالأفضل الصديق فالقاروق * بليه عثمان على مسبق)

(وبعدهم ست تساووا فضلا * فاهل بدر بعد فاعظ نقلا)

(فاحد فيبعة الرضوان * فالسابقون محرزون الاحسان)

(يلهم بقية الصحابة * وبعد تابعون في الهداية)

(فتابعوهم بعد يافطين * فهذه الثلاثة القرون)

يرد ان الأفضلية بين الصحابة والتابعين وتابعيهم على هذا الترتيب قال العبد ومعنى الأفضلية أي
 المعنى المراد بها هنا أنه أكثرنا باعند الله تعالى أي بما كسب من الخير لأنه أعلم وأشرف نسباً وما أشبه
 ذلك اهـ مع زيادة الإيضاح أي وأفضل التفضل موضوع للزيادة في المصدر ولو بوجه ما ولو باعتبار
 بعض صفات الفضائل قال الدواني ولذي رقع الخلاف فيه هنا هو لرجحان بهذا الوجه أعني من حيث
 الشراب لا لرجحان من الوجوه الأخرى لا ينافي رجحان الأخرى في أحاد الفضائل الأخرى اهـ مع حذف

والأفضلية بهذا الترتيب مذهب الجمهور ونقل عن الإمام مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال إمام الحرمين العالِب علي الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر ثم تعارض الظنون في عثمان وعلي وعلي علي عثمان وعن أبي بكر بن خزيمة تفضيل علي علي عثمان قال الناظم رحمه الله تعالى

(وأفضل الخليفة الرسول * يليه في الفضيلة الخليل)

(ثم الكليم فالمسيح نوح * يليه باقي الرسل بالنجح)

(فالأنبياء قرسل الملائكة * فصالحوا الناس ذوو المناسك)

(بليهم ببقية الملائكة * هذا هو الصحيح فاتبع سالكه)

(وكل صنف بعضه مفضل * على أخيه فاقف ما قد فصلوا)

أراد أن الفضل بين الرسل من البشر ورسل الملائكة وصالحى المؤمنين وبقية الملائكة على هذا الترتيب وقد علمت أن معنى الأفضلية على ما قاله العضد والدواني أكثرية الثواب لكن قال عبد الحكيم لا يخفى أن الثواب باعتبار الذات الجسمانية غير متحقق في الملائكة وبالذات الروحانية إنما يتم عند القائلين بتجرد النفس الناطقة فمما معنى النزاع في أن الملائكة أكثر ثواباً أو الأنبياء ولعل مرادهم بالثواب هنا القرب والكرامة كما وقع في عبارة البعض أكثر ثواباً وكرامة من الله تعالى اه والأفضلية على هذا الترتيب أيضاً مذهب الجمهور وقد نقل عن بعض الأشاعرة أن الملائكة الملوكة أفضل من الأنبياء وأفاد قوله فصالحوا الناس الخ أن صالحى المؤمنين أفضل مما عدا الرسل من الملائكة وقال الشيخ الدرديري شرحه على خريدته أن الذى يلي الأنبياء رسل الملائكة ببقية الملائكة فاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فالتابعون فتابع التابعين وهما طريقتان ويؤيد الأولى أنهم لهم الأفضلية بان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فإن لهم مزاحمات كثيرة فتكون عبادتهم أشق وقد قال عليه الصلاة والسلام أفضل العبادات أحجزها أى أشقها فإن هذا الحليل يدل على أن خواص الصعابة بل خواص البشر أفضل بالمعنى المتقدّم ولذلك كان الصحيح أن عامة البشر أفضل بهذا المعنى من عامة الملائكة وهذا لا ينافى ما صرحوا به من أن إساءة الأدب مع الملائكة كفر دون آحاد المؤمنين لأن ذلك ليكون الملائكة أشرف بسبب كثرة مناسباته للمبدأ الأول في النزاهة وقلة لوسائط ولما ذكرنا رجح الناظم الطريقة الأولى قال رحمه الله تعالى

(وعصمة أوجب لكل الأنبياء * وللملائكة لا للأولياء)

(لهم بدنيا كامل الكرامة * ولو برزخ في القيامة)

قد تقدم الكلام على عصمة الأنبياء والملائكة وأما الأولياء فهو جمع ولّى وهو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد حسب الامكان وهو معنى قول القائل هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب الامكان المواعظ على الطاعات المحتب للمخالفات الممرض عن الانهمال في الذات والشهوات وليس بمعصوم بمعنى أنه يستحيل وقوع الذنب منه ولكنه محفوظ بحفظ الله فلا تقع منه مخالفة وإن جاز وقوعها بخلاف الأنبياء والملائكة فإن وقوع المعصية منهم محال كما سبق ويجب اعتقاد كرامة الأولياء حال حياتهم في الدنيا وبعد موتهم ويوم القيامة أيضاً ومعنى الكرامة أمر خارق أعادة البشر بخلقه الله كراماً لوليّه وقد أنكر جواز وقوع الكرامات الأسفرايينى من أصحاب الأشعرى وعلى ذلك المذهب تركة الأباالحسين البصرى فإنه قال بجواز وقوعها وعليه جمهور الأشاعرة واستدل القائلون بالجواز والوقوع بما جاء في القرآن من خبر الذى عنده علم من الكتاب الواردة في قصة بلقيس من أحضاره عرشه قبل ارتداد الطرف وقصة مريم عليها السلام وحضور الرزق عندها وقصة أصحاب الكهف وبأن ذلك مما أجبت عليه الأمة قبل ظهور المخالفين

واحتج المنكرون بان خلق الخوارق على يد غير الانبياء مما يوقع الشبهة في مسجراتهم وأولوا ما جاء في الآيات والاحاديث وقد يقال ان المعجزة كما قدمنا أمر خارق لعادة الله تعالى فهي من الممكنات الخارجة عن قوى البشر وقدرهم ولكنها أمر خارق لما جرت به عادة الله وسنته في تلك الممكنات واما الكرامة فهي أمر خارق لعادة البشر بمعنى انها من الممكنات الداخلة تحت قوى البشر وقدرهم لكنها خارج عما جرت به عادتهم في تلك الممكنات وأيضا المعجزات انما تظهر مقرونة بالتمجيد ودعوى الرسالة والتبليغ ولا بد أن يكتنفها قرائن تميزها عما عداها من الخوارق فالقول بان خلق الخوارق على يد غير الانبياء يوقع الشبهة في المعجزة ليس بصحيح وأما ما قيل من ان الآيات لا دليل فيها على وقوع الكرامة لان ما في قصة آصف ومريم قد يكون بتخصيص من الله تعالى لوقوعه في عهد الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولا علم لنا بما اكتنف تلك الوقائع من شؤون الله في أنبياء ذلك العهد الا قليلا اه فهو من قبيل التشكيك فيما لا يقبل الشك فان المدعى وقوع ذلك وقصة آصف ومريم صريحة في ذلك وجواز أن يكون ذلك بتخصيص من الله الخ مجرد احتمال لا دليل عليه فلا يلتفت اليه ولا دليل على تخصيص الوقوع بعهد الانبياء بل متى جاز أن يوقعه الله في عهد الانبياء جاز أن يوقعه في عهد غيرهم كما أن قصة أهل الكهف أيضا دالة على الجواز والوقوع وعهد الله لها من آياته في خلقه وتذكيرناهم بالتعجب بظواهر قدرته لا يدل على انها ليست من الكرامات التي خلقها الله على يده أهل الكهف اكراما لهم فان الكرامة هي أيضا من آيات الله في خلقه وهي قوله يجر بها على يد من شاء من عباده ولا شك ان ما وقع لأهل الكهف خارق للعادة وليس على يد نبي وقد قصه الله علينا لتعجبنا به كما قص علينا غيره مما وقع لادم السابقة لذلك أيضا والذي يجب اعتقاده هو ان الله أولياء أكرمهم باظهار خوارق العادات على أيديهم على طريق الاجال واما اعتقاد أن فلانا بعينه ولى وأن الله أظهر الكرامة على يده فلم يقل أحد من العلماء وجوبه على أحد فيجوز لكل مسلم باجتماع الامة أن ينسكروا صدور أي كرامة كانت من أي شخص كان على التعيين ولا يكون بانكاره هذا مخالفا لشي من أصول الدين ولا ما تلاعن سنة صحيحة ولا منهج فاعن الطريق القويم فانه لم يجز في الشرع الا شهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ولم يقل أحد بانه جاء في الشرع زيادة على ذلك وأن فلانا بعينه ولى الله ثم ان اعتقاد الولاية والكرامة في معنى يرجع الى ما بعلمه شخص من آخر ويعتقده فيه ولكن ليس لهذا الشخص المعتقد في شخص آخر انه ولى بناء على حسن ظنه به وعلى ما رآه منه مما اعتقده خارقا للعادة انه يكلف غيره أن يعتقد في ذلك الشخص مثل ما اعتقده وهذا هو الحق الصريح فلا تفتت لقوم ينصرون لمشائخهم فيوجبون اعتقاد ولايتهم على كل انسان وان انكر عليهم منكر شنعوا عليه ورموه بانه ينكر كرامة الاولياء نعم وذا الله من قوم لا يفقهون قال الناظم رحمه الله تعالى

(كما تأيدت جميع الرسل * والانبياء بمعجزات الفضل)

يعنى ان ظهور المعجزة على يد مدعى النبوة أو لرسالة برهان قاطع على صدقه في دعواه فاجاب الله لها على يده تأييد منه تعالى له في تلك الدعوى فانه متى ظهرت المعجزة وهي ممكن لا يدخل تحت قدرة البشر وقارن ظهورها دعوى النبوة أو الرسالة علم علما ضروريا بان الله تعالى ما أظهرها الا تصديقا لمن ظهرت على يده في دعواه وهذا العلم وان كان ضروريا لكن قد يشارنه الانكار مكابرة وعناد او قد تقدم الكلام على المعجزة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم النبوة هي الاجباء * بشرعه عز لمن يشاء)

(كذا لمع تبليغ الرسالة * فليس قطعا صفة ذاتية)

يعني ان النبوة أي الانبياء بمعنى اعطاء النبوة هو انحاء الله بشرعه لمن يشاء من عباده فان انضم منه الامر بالتبليغ كان لا يحيا رسالة أي ارسل الاركل من الانحاء ولوحي لغة يطلق على الاشارة والكتابة والرسالة والالهام والكلام الخفي وكل ما القبيته لغبر لا يقال وحيث اليه كلام ووحيت وهو ان يكلمه بكلام يخفيه فاصله كما قال الاصفهاني التفهيم فكل ما فهم به شيء من اشارة والالهام أو كتابة أو كلام فهو وحي وقد يطلق الوحي لغة أيضا على التفسير واما الوحي في اصطلاح أهل الشريعة فهو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه عليهم الصلاة والسلام والوحي بالمعنى اللغوي لا يختص بالانبياء ولا بانه من قبل الله تعالى بل يكون منه تارة ومن غيره تارة أخرى وليكون الكلام هنا فيما يختص بالانبياء قال الناطم رحمه الله تعالى بشرعه ولوحي يكون بأحد طرق ثلاثة كما نطق به قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا لا آية الا ان يكلمه الله رجيا أي القاء في القلب بان يلقى في قلبه ما يبقيه سواء كان ذلك في اليقظة أو في المنام واللقاء اعم من الالهام فان الالهام لام موسى كان لهما والالهام لا يراهيم عليه السلام بذبح ابنه كان في المنام ولم يكن لهما ما وحياء لئلا يكون القاء في اليقظة كما روي عن مجاهد وليس بالهام والفرق بين الالهام وغيره ان الالهام لا يستدعي صورة كلام نفسي اني يلقى في القلب بل قد يكون باقيا كلام نفسي في القلب وقد يكون بدون ذلك وعلى كل حال لا يكون الالهام بكلام اقضي واما الوحي غير الالهام فيستدعي القاء صورة كلام نفسي في القلب وقد يستدعي كلاما لفظيا أيضا ويكون في المنام كالانحاء لا يراهيم بذبح ابنه واليقظة كالانحاء لزبور داود كما سبق الطريق الثاني اسماع الكلام اللفظي من غير ان يبصر السامع من يكلمه كما كان لموسى حين كلمه ربه بالوادي المقدس عند الشجرة كما كان للملائكة الذين كلمهم الله في قضية خلق آدم عليه السلام ونحوهم وهو المراد من قوله تعالى في الآية السابقة أو من وراء حجاب فان ذلك تمثيل له سبحانه بحال الملك المحتجب الذي يكلم بعض خواصه من وراء حجاب يسمع صوته ولا يرى شخصه الطريق الثالث ارسال الملك كالأغالب من حال نبينا عليه الصلاة والسلام وهو حال كثير من الانبياء عليهم السلام وهو المراد بقوله تعالى أو يرسل رسولا أي المكافيوحي ذلك الملك الى ذلك المرسل اليه وهو الرسول البشري باذن الله تعالى وامره ما يشاء ان يوحى فالطريق الاول وحي بلا واسطة وبدون اسماع كلام لفظي وبالطريق الثاني الوحي بلا واسطة لكن مع اسماع كلام لفظي وبالطريق الثالث بواسطة ارسال الرسول وهو الملك والوحي بالطريق الاول الذي هو القاء في القلب لا يختص بالانبياء عليهم السلام بل قد يكون لغيرهم من خواص عبادة الله فان حديث الحق سبحانه لعباده لا يزال مستمر ابدا غير ان من الناس من يفهم انه حديث من قبل الله تعالى كغير من الخطاب حيث وافق الوحي في مواضع ومثل عمر من كان على قدمه من الاولياء ومن الناس من لا يعرف ذلك ويقول ظهري كذا وكذا خطر لي كذا وكذا ومتى علمت ان من أقسام الوحي ما يلقى الله في قلوب خواص عباده على جهة الحديث النفسي فلا بد في كون هذا الحديث وحيانا ان يصل لهم منه علم باهر ما لم يكن معلوما قبل اللقاء فان لم يكن كذلك فلا يسمى وحيانا ولا حديثا نفسيا فاما بحده الناس في نفوسهم من العلوم الضرورية عندهم فهو وان كان علما صحيحا الا انه ليس صادرا عن القاء حديث في النفس بل هو من غرائز البشر فلا يسمى وحيانا وكلامنا انما هو في الحديث الذي يلقى في النفس ويسمى وحيانا وجهه الله كلاما من قبله يستفيد به المسلم من جاءه والفرق بين وحي الالهام والانبياء وحي الالهام الاولياء ان وحي الالهام لا ينزل على قلوب الاولياء والخواص الا بطريق الفيض والاستمداد من الارواح العالوية ولا ينزل به عليهم نفس الملائكة لان الملك لا ينزل بوحي على غير الانبياء كما ان وحي الالهام لا يات من انبياء لا ينزل تشرعيا باهر أو نهي الهوى قطعا لان التشريع خاص بالرسول عليهم السلام ولما استقرت شريعتنا وكلمات انقطع وحي التشريع ولم يبق الا وحي فهم الشريعة والمنقطع بعد

بعنة محمد صلى الله عليه وسلم انما هو وحى التشرية لا غير ما وحى التعريف وفهم الكتاب والسنة فهو
 باق لهذه الامة المحمدية لا يزال الخواص بها حتى يكونوا على بصيرة فيما يدعون الناس اليه ولا يكون
 الاطام الا في الخير وأما قوله تعالى فاطمها فاجورها فافمعي اطامها اياه لتجنيبه كما ان اطامها اتقواها
 لتعمل بها وأكل أنواع الاطام أن يابهم العبد اتباع الشرع والنظر في الكتب الالهية ويقف على
 حدودها وأوامرها ونواهيها حتى يزول عنه صدأ طبيعته البشرية ويقتش في نفسه الملكية صور العالم
 على ما هي عليه فيقف على الحقائق والطبائع وما أودع الله فيها من الخواص والاسرار فيزداد ايمانا و يقينا
 وعلما بحكمة الصانع وتسلما وأما حكمه ارسال الرسل وارتباط الوحى بالشرائع وعدم الاكتفاء بالعقول
 وحاجة الخلق الى الرسل فهي ان الله سبحانه لم يخلق خلقا عبثا ولم يترك الناس سدى وانما خلقهم
 ليعبدوه وليعرفوه بالوحدانية ويشكروه على نعمة لايجادهم وقد أخرجهم من بطون أمهاتهم ليعلمون
 شيئا وجعل لهم السمع والبصر والافتدة فجعل لكل انسان نفادرا كما يصدق كل واحد بوجوده ضرورة
 وان كان لا يعلم كنهها وكيفية ادراكها ولذلك ضرب الله لادراكها حقائق الاشياء مثل انقاس هي عليه
 فأوجد في كل انسان عينا تدرك المبصرات ايكون ادراك العين للمبصرات مثلا ونحو ذلك الادراك النفس
 لطقائق الاشياء حتى يكون الانسان من نفسه على بصيرة فكما ان العين انما تدرك بقوة أودعت فيها يزول
 يزوالها الادراك أو يضعف بضعفها وان بقيت العين فالنفس كذلك انما تدرك حقائق الاشياء بقوة
 أودعت فيها هي العقل الذي يزول التمييز بزواله أو يضعف بضعفه وان بقيت النفس الناطقة وبقي
 الانسان انسانا وكما انه لا بد في ادراك العين للمبصرات من محاذاة المبصر لها وأن لا يكون قريبا جدا
 كعدتها وما جاورها وأن لا يكون بعيدا جدا لاتصل اليه أشعتها وأن لا يكون ممالم يخفق الله فيها استعدادا
 لادراكه بحيث لو كان الشيء غير محاذ أو كان قريبا جدا أو بعيدا جدا لاتصل اليه الاشعة أو كان ممالم
 لم يخفق فيها استعداد لا بصره كاهراء فالعين لا تدركه كذلك النفس لا تدرك الاماكان في هذا العالم عالم
 الشهادة مادامت فيه ولا تدرك كنه ما كان خارجا عنه فوق طور العقل ولا تدرك كنه نفسها كحدة
 القرب كالعين لا تبصر نفسها لذلك ولا ممالم يخفق فيها استعدادا كنه كحقيقة الخلق وكنه صفاته وكما ان
 العين قد تخلق من أول الامر خالية عن قوة الابصار كعين الالكه وقد يعرض لها بعد خلق القوة فيها
 ما يزيل أو ينقص تلك القوة كذلك النفس قد توجد من أول الامر في هذا العالم خالية عن قوة التمييز
 وتبقى كذلك الى أن تعود الى عالمها الاول عالم النفوس والارواح وقد يعرض لها في حال تعلقها بعالم الاجسام
 وبعده قيام قوة العقل بها ما يزيل أو ينقص ادراكها للحقائق على وجهها كالخون وارتكاب المعاصي
 والتعصب والعناد والغرض الفاسد وكما ان العيون متفاوتة في قراها فبعضها يدرك الحلى والحقى والاخفى
 وبعضها الحلى فقط أو الحلى والحقى ولا يدرك الاخفى وكما ان العين مع قيام قوة الابصار بها لا تبصر الاشياء
 الا اذا أشرق عليها النور الحسى كنور الشمس ونجست به الاعيان من الظلمات وارتفعت عنها الحجب
 كذلك النفوس وان كانت قوة العقل قائمة بها لا تدرك حقائق الاشياء على وجهها الا اذا أشرق عليها نور
 التعليم الالهى الذى جاءت به الرسل في شرائعهم عليهم الصلاة والسلام من لدن العليم الخبير ونجست به
 الحقائق من ظلمات الوهم والحق واليقين وكما ان العين يلزم لها أدوية تزيد في جلالها لازالة
 أمراضها الخفية فيقوى ادراكها وأدوية تزيل ما عرض لها من الأمراض الظاهرة كذلك النفوس
 يلزم لها أدوية تحفظها من عروض الأمراض النفسية لها التي تزيل أو تنقص ادراكها للحقائق الاشياء
 وأدوية تزيد في قوة ادراكها حتى تجول في ملكوت السموات والارض فتزداد معارفها ويقاض عليها

من العلوم والمعارف ما لا يقاض عليها بدون استعمال تلك الادوية وادوية تزيل ما عرض لها من تلك
 الاعراض وكأنه لا يقف على امراض العيون وانواعها ويقدر على تمييزها وتخصيصها ويعرف الادوية
 النافعة لازالة كل مرض والواقية من عروضة والمقوية للابصار وكيفية استعمال الادوية والمواضع
 والاوقات التي يلزم ان تستعمل فيها والمقادير التي يلزم ان تؤخذ منها الا الطبيب الحاذق الماهر الواقف
 تمام الوقوف على علم الطب العارف بوظائف الاعضاء واتصال بعضها ببعض وبخواص الادوية ومنافعها
 ومضارها وما يجب على الانسان من الوسائل التي يلزم اتخاذها للوقاية من الامراض وغير ذلك مما لا ينكره
 عاقل ولا يجحده لامكابر غافل ولهذا كثيرا ما يضع الطبيب الدواء في موضع ينكره عليه من لم يكن عالما
 بالطب مثله لكن يجب على العاقل ان يمثل او امر الطبيب الحاذق العدل الثقة وبأخذها مسلمة ولا
 يناقش فيها مجرد مقدماته العقلية ولا يخالفه في شيء والاهلك لان ما أدركه بمقدماته العقلية واستحسنه
 بعقله نعماجاه استحسنه من عدم اطلاعه على ما اطلع عليه الطبيب ومن استرساله مع عقله كذلك لا يقف
 على امراض النفوس ويقدر على تشخيصها وتمييز انواعها ويعلم الادوية النافعة لازالة امراضها والواقية
 من عروضاها الا من يكون عالما بكنه النفوس وحقائقها وكنه امراضها وكيفية اتصال النفوس
 بالابدان وتعلقها بها وبالادوية اللازمة لها على النحو المذكور وما ذاك الا الله عز وجل فهو وحده العالم
 بذلك كله الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فلذلك كله كان الخلق في حاجة شديدة الى من يرشدهم
 الى ما يهذبون به نفوسهم ويكسرون به الشهوات البهيمية ويرجعون اليه في معاملاتهم وحفظ دمايتهم
 وأموالهم وأعراضهم وفصل خصوماتهم التي من لوازم المجتمع الانساني حصو لها فجاء الله بشرائعه
 على لسان رسوله عليهم الصلاة والسلام تعليما وارشادا للخلق وبياناً لامراض النفوس وادوائها على
 الوجه الاتم الاكمل فامر باعمال اوجب فعلها أو تدب اليه ونهى عن اعمال اوجب تركها أو تدب
 اليه وذلك لان انتظام امره واشهرهم الذي يتوقف عليه سعادتهم الاخرى لا يتم فلا يتنظم الا بان
 تكون الابدان سالمة وأفراد النوع دائمة ولا يتم ذلك الا باسباب تحفظ وجود ذلك وأسباب تمنع
 ما يفسده ويهلكه فاما الاسباب التي تحفظ وجود ذلك فكالاكل والشرب فانهم ما يحفظون سلامة البدن
 وبقائه وكلما كحه فانها تحفظ بقاء النسل ولذلك خلق الغذاء سبباً للحياة وخلق افراد الانسان زوجين
 ذكر وانشى لتكوين الانثى محلاً للحراثة فلو ترك امر المأكل والشرب والمساكن من غير تعريف وبيان
 قانون في الاختصاص لتنازع الناس وقتلوا وشغلهم ذلك عن سلوك طريق السعادة الاخرى أيضاً فذلك
 شرح القرآن المجيد قانون الاختصاص بالاموال في آيات المبيعات والربويات والمدائيات والموارث
 والنفقات وقسمة الغنائم والصدقات والمناكحات والعقود ومكاتب العبد والاسترقاق والسبي وعرفنا
 كيفية التخصيص عند اتمام الامر علينا بالتجاهد بان نرجع في البيان الى ما في وسعنا من البيانات
 والايمان والشهادات وشرح القرآن أيضاً قانون الاختصاص بالنساء في آيات النكاح والطلاق والرجعة
 والعدة والخلع والصداق والايلاء والنهار واللعان وآيات المحرمات نسباً ورضاعاً ومصاهرة وأما
 الاسباب التي تدفع الفساد والهلاك فكالكفارات والكفارات والحدود والتعزيرات والديات والقصاص
 أما القصاص والديات فللدفع السعي في اهلاك النفس والاطراف وأما حد السرقة وقطع الطريق فللدفع
 الفساد في الارض واستهلاك الاموال التي هي اسباب المعاش وأما حد الزنا والقذف والتعزير الشديد
 أو الحد في اللواط على اختلاف المذاهب فيها فللدفع ما يشوش أمر النسل وحفظ الانساب وما يفسد
 طريق التعارث والناسل والاختصاص بالتوارث وأما جهاد الكفار فلم يكن الغرض منه الانتقام

والنشق وانما هو لدفع ما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب المعيشة والديانة الحقمة اللتين
بهما سعادة أفراد النوع في الدارين وأما قتال أهل البغي فلدفع ما يطرأ من الاضطراب بسبب السلال
المارقين عن ضبط السياسة الدينية التي بنوا لها حارس المؤمنين وكافل المؤمنين بآياتي ذلك عن رسول
رب العالمين وقد جاء في ذلك النوع آيات كثيرة تحتها سياسات ومصالح وحكم وفرائد يدرى كل من تدبر
تلك الآيات وادرك محاسن الشريعة السمحة المهيئة لحدود الأحكام الدينية ويشتمل هذا القسم
على الحلال والحرام وسائر حدود الله فهذه الأنواع هي مجامع سور القرآن وآياته وعلى هذا المنوال
كانت الشرائع الماضية فان جميع الشرائع متحدة في القدر المشترك منها وان اختلفت في التكميلية
والجزئيات على حسب اختلاف الأحوال والأشخاص والأزمنة والمصالح فشرعية موسى عليه السلام
لا تناسب الأقوم في زمانهم وكذلك شرعية عيسى عليه السلام وشرعية ناهي التي يجب استعمالها
على كافة الخلق والعمل بها من لدن بعثته الى يوم القيامة لانها القانون الذي وضعه العلي الحكيم
والمملك القهار لمداداة أمراض النفوس وتهذيبها وبيان الأسباب الحافظة لسلامة الإنسان الكافلة لدوام
أفراد نوعه والأسباب الممانعة لفساده وهلاكه وجعلها ملائمة لكل الأشخاص والأحوال والمصالح في
كل زمان من لدن بعثته صلى الله عليه وسلم الى أن يرث الله الأرض ومن عليها والوحى في ذاته من
الأمور الممكنة عقلا التي يجوز للعقل وقوعها ولا يحولها وقد دلت قواطع الآيات والأحاديث على وقوعه
فوجب اعتقاد ذلك ومنكره كافر لانه كاره ما ثبت بالقواطع وقد تواترت الأخبار من لدن زمن النبي صلى
الله عليه وسلم الى يومنا هذا ان جبريل عليه السلام كان ينزل بالقرآن على النبي صلى الله عليه وسلم
من غير انكار منكر ولا رد راد بل على ذلك انعقاد اجماع الأمة ومما يبين لك امكان الوحى وضرورة وقوعه
انك تعلم ببداية العقل أن النفوس الناطقة متفاوتة في قواها العقلية الفطرية وفي معلوماتها الكسبية
وتعلم أن وجود ما لا يتناهى في كل من طرفي المبدأ والمنتهى محال فلا بد حينئذ من أن النفوس الانسانية
تنتهى في طرف ضعف القوى الى غاية تكاد النفس فيها لا تقبل معقولا أصلا بواسطة ولا بغير واسطة
وتنتهى في طرف قوة القوى الى غاية تدرك فيها النفس جميع معلوماتها ولا يغيب عنها شئ ويكون ذلك
بغير واسطة بشرية وهذه النفوس هي النفوس التي تستفيد معلوماتها من الوحى وهي متفاوتة وأعلاها
نفوس الانبياء والرسل وأيضاً أنت تعلم بالاستقراء التام أن العالم كله ينقسم الى عالم علوى وإلى عالم سفلى
وان شئت قلت الى عالم روحانى وعالم جسمانى أو مادى وغـير مادى أو نورانى وظلمانى عبارات متعددة
والمقصود منها واحد ومع كونه كذلك فهو سلسلة واحدة تتصل حلقاتها وان تفاوتت في الحقائق والخواص
والمزايا فالعالم الجسمانى تنقسم الى أجسام آلية وأجسام غير آلية والأجسام الآلية ينقسم الى حيوان
ونبات والحيوان ينقسم الى إنسان وغير إنسان فإذا سبرت الأجسام الغير الآلية وهي الجمادات
واستقرت منها ما يكاد أن يكون نباتا فى الخواص والمزايا فهذه النوع من الجمادات حلقة ترتبط
بها غير الآلية بالآلية وإذا سبرت الأجسام النباتية وجدت منها ما يكاد أن يكون حيوانا غير إنسان فى
الخواص والمزايا فيكون هذا النوع من النبات حلقة ترتبط بالأجسام النباتية بالحيوان وإذا سبرت
الحيوانات غير الإنسان لو وجدت منها ما يكاد أن يكون إنسانا فى الخواص والمزايا فيكون هذا النوع من
الحيوانات الغير الإنسان حلقة ترتبط غير الإنسان من الحيوانات بالإنسان فكذلك لا بد أن يوجد فى أفراد
الإنسان من يكاد أن يكون ملكا وروحا قدسية نورانية علوية فيكون هذا الصنف من البشر حلقة ترتبط
نوع الإنسان بالملك والارواح العلوية الطاهرة وبذلك اتصل جميع العالم بعضه ببعض وصار سلسلة

واحدة بواسطة تلك الحلقا من الواسطة التي تربط عالم الانسان بعالم الملائكة والارواح هم الذين يوحى اليهم من قبل الله تعالى واعلى هذه الواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام ولك ان تقول بعبارة أخرى ان الاجسام اما آية أو غير آية والقسم الاول ارقى وأكمل والاول امام مدرك أو غير مدرك والاول ارقى وأكمل والمدرک اما أن يكون ادارا كنه نفس ناطقة وملكة صادقة أو لا يكون كذلك والقسم الاول أعلى وأكمل ومن مدرك بنفس ناطقة وملكة صادقة اما أن يكون خارجا في جميع قواه العقلية ومعالماته الضرورية والنظرية من القوة والاستعداد الى الحصول بالفعل التام واما أن لا يكون كذلك والاول ارقى وأسمى ومن يكون خارجا في جميع ماذكر من القوة والاستعداد الى الحصول بالفعل التام اما أن يكون له ذلك بغير واسطة بشرية أو يكون له ذلك بواسطة بشرية والاول أعلى وأكمل وأرقى وأسمى وأفضل وهذا القسم هم موضع الوحي ومكان الرسالة وهم الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام واليه ينتهي كمال التعليم والتعلم في هذا العالم عالم صور المادية فكان هذا القسم أفضل أجناس هذا العالم ولا شك أن كل فاضل بسوس المفضل وسرد عليه فالانبياء والرسل يسودون على من سواهم من أجناس هذا العالم ويسودونهم واليه ينتهي التشريع ومنهم تستمد الشرائع والقوانين التي ينظم أمر هذا العالم في معاشه ومعاذته بواسطة ما يفاض عليهم من الارواح العالية وهم الملائكة وأما مكان حضور الملك وظهوره بصورته للانبياء فذلك لان الملائكة ارواح علية وذوات حقيقة لا يلاقها من الارواح البشرية الا الارواح القدسية منها الملائكة من المناسبة دون غيرها من الارواح الخلية أو الكدرة لعدم المناسبة بينهما وذلك الارواح القدسية هي ارواح الانبياء والاولياء فاذا خاطب الروح الملكية روحا قدسية انسانية انجذب من ذلك الانسان حبه الباطن وحبه الظاهر الى جانب الملك فحينئذ يتمثل الملك لروح الانسان بما تحتمله قواه البشرية فاذا قوى الاتصال والانجذاب رأى ذلك الانسان ذلك الملك متمثلا في غير صورته وسمع كلامه أصواتا وحروفا كما يسمعه من انسان مثله على انك اذا رجعت الى وجدانك لصادق تجد أن الوحي بمعنى الحديث النفساني هو الكلام الحقيقي وان كلام من العبارات اللفظية والكتابة النقشية والاشارة الحسية دلائل على ذلك الحديث النفساني احتاج البشر الى الاعلام حديثهم النفساني وافهامه في محاوراتهم ومخاطباتهم فالقصد من العبارة والكتابة والاشارة هو اعلام المخاطب حديث الروح الذي قام بنفس المتكلم واتصال ذلك الحديث الى روح المخاطب ونفسه فاذا ان المتكلم روحا ومذكالا حجاب أصلا بينه وبين روح المخاطب ونفسه أشرف ذلك الروح المتكلم على روح المخاطب أشراق الشمس المضئية على الماء الصافي فينتقش حديث الروح المتكلم في روح المخاطب ونفسه فيفهم المخاطب ذلك الحديث بدون حاجة الى عبارة لفظية أو كتابة نقشية أو اشارة حسية فاذا قوى الارتباط بين الروح وبين رقيت المناسبة كرواح الانبياء والرسل مع الملائكة عليهم السلام صار الموحى اليه بباطنه متصلا بالملك اتصالا تاما فيتبعه في ذلك ظاهره وصورته البشرية فيصير الى الملائكة أقرب منه الى البشر حتى يصل الى أن يتمثل له الملك صورة محسوسة فيشاهد الملك في تلك الصورة ويسمع كلامه أصواتا وحروفا فاذا جاء الملك الى انسان بالوحي وانجذب بباطن الانسان الى الملك وتبعه ظاهرة عرض لقوى هذا الانسان الحسية شبه دهش وغشي ثم يسرى ويذهب ذلك عنه وقد وحي هذا الانسان عن الملك كل ما اتى اليه من الوحي ويخلق الله لذلك الانسان علما ضروريا يقطع به أن ذلك الوحي من قبل الله تعالى والله الموفق قال الناظم رحمه الله تعالى

(فامنع للاكنساب بالرياضه * وغيرهافهم من الضلالة)

يريد أن النبوة هبة وفضل من الله ابتداء لاتنال بالكسب والمجاهدة بالرياضة وغيرها ومن تأمل ما قدمنا

من أن الأنبياء هم الحلقة التي تربط نوع الإنسان بنوع الملائكة وأنهم أفراد من نوع الإنسان خلقوا كذلك يعلم أن النبوة لا تكون كسبية قطعا ولذلك قال تعالى الله أعلم حيث يجعل رسالته وما نقل عن بعض المعتزلة من أن النبوة كسبية ليس معناها أن العبد يمكن أن يكتسبها بعبادة أسباب مخصوصة بل معناها أنهم وإن كانت فضلا وموهبة من الله تعالى ومبناها على الاستعداد الفطري لكنها تقارن الأسباب الاختيارية من العبد بمعنى أن الله إذا اختار عبدا أن يكون نبيا ورسولا وخائنه مستعدا لذلك وقته لأعمال اختيارية يكتسبها باختياره فلا هم نبوته ورسالته حتى يكون هذا العبد قبل النبوة والرسالة ظاهرا بظهور الصدق والأمانة وحيد السيرة والسيرة فيكون ذلك ادعى لقبول قوله وتصديقه عند دعوى النبوة والرسالة وذلك كما كان نبي ماصلى الله عليه وسلم قبل البعثة بمعدن فإحرام حتى جاءه الوحي وبمذاق لم أنه لا خلاف بين الفريقين وإن معنى قول المعتزلة أن النبوة كسبية أنه لا بد أن يتقدمها من أعمال الخير والعبادة أعمال كسبية وإن كانت هذه الأعمال لا تقضى إليها ولا تكون سببا في حصولها فهي إنما تنال بالفضل منه تعالى اتفاقا قال الناظم رحمه الله تعالى

(وإيس في النساء من نبيه * ولا الذي صفاته دينيه)

يريد أنه لم يوجد من النساء نبيه ولا من الأشخاص الذين تكون صفاتهم خبيثة أما الذي صفاته خبيثة فلما علمت من أن الأرواح العلوية لا يلاقيها من الأرواح البشرية إلا الأرواح القدسية منها لما بينهما من المناسبة دون الأرواح الخبيثة أو الكدرة لعدم المناسبة بينهما ومن كانت صفاته دينية خبيثة كان روحه كدرة أو خبيثة فلا يمكن أن يلاقي الملك فلا يصلح لأن يكون واسطة وحلقة تربط عالم الملك بعالم الإنسان أو ما النساء فلا نهن بأصل الفطرة كادل عليه الاستقراء لا يوجد فيهن من يصلح لأن ينتهي إليها كمال التعليم والتعلم حتى تكون أفضل أجناس هذا العالم فنصلح لأن تسوسه وتسود عليه وينتهي إليها التشريع ومنها تستمد الشرائع لأن كل واحدة منهن خلقت فرأى حرا للرجل فهي أقل منه بفطرتها فضلا وعلمها وعملا فلا تصلح لأن تسوسه وتسود عليه قال تعالى وللرجال عليهن درجة قال الناظم رحمه الله تعالى

(وتوبة الشخص من الذنوب * جميعها فورية الوجوب)

يريد أن التوبة واجبة فورا على العاصي مطلقا سواء كان الذنب صغيرة أو كبيرة قال المازري انفقوا على أن التوبة من جميع المعاصي واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة اه وقد نقل ذلك عن الأشعري وحكي أمام الحرمين رتل من هذه الانصاري الإجماع عليه وقد اعترضوا على وجوب التوبة فورا من الصغيرة مع أن جميع الصفات مكفرة بنص الشارع بمجرد عدم الإصرار عليها واجتناب الكبيرة وأجابوا عن ذلك بأن التوبة واجبة في نفسها على الفور ومن أخرها تنكر عصيانه بتكرار الأزمنة كما صرح به الشيخ عز الدين بن عبد السلام ولا يلزم من تكفير ذنوب عبد بغير التوبة سقوط التكليف بالتوبة التي كلف بها مستمرا لكن حكاية الإجماع على وجوب خصوص التوبة من الصغيرة غير مسلمة فقد قيل إن الواجب أحد الأمرين إما التوبة أو الأنيان بكفرا خرواها ما نص الشارع على أنه يكفر الصغيرة وقول اللقاني في جرهرة التوحيد

ثم الذنوب عندنا قسمان * صغيرة كبيرة فالناني * منه المتأب واجب في الحال

يفتضي أن وجوب التوبة على الفور خاص بالكبيرة دون الصغيرة ويدل لذلك قوله تعالى إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فان هذه الآية صريحة في أن اجتناب الكبائر التي منها الإصرار على الصغيرة سبب في تكفير السيئات بمجرد عدم الإصرار عليها مع اجتناب الكبائر فالذي قال إن التوبة والحق أن التوبة من الصغيرة عبارة عن عدم الإصرار عليها مع اجتناب الكبائر فالذي قال إن التوبة

من الصغيرة واجبة على الفور أراد من التوبة هذا المعنى ألا ترى أنه لو تاب من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لأوجب عليه التوبة منها مرة أخرى فمضى قلنا بشكفير الصغيرة وسقوطها باجتناب الكبائر التي منها الإصرار عليها أو بكفر آخر لم يبق إلا من التوبة بذلك معنى لأن المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هي التي كانت سبباً في وجوب التوبة وليس لأيجابها أو الإصرار بها سبب سواها فمضى سقطت المعصية وكفرت سقط السبب وهو لا يجاب والذي ذل لأوجب التوبة على الفور من الصغيرة أراد التوبة التي وجبت على الفور من الكبيرة فالحلف لقطي وأما ما صرح به الشيخ عز الدين من أن من آخر التوبة تكرر عصيانه بتكرار الأزمنة فيخالفه ما صرح به شارح الجوهرية من أن التماسي على الذنب بتأخير التوبة معصية واحدة ما لم يعتقد معاودته وصرحت المعتزلة بأنما واجبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة ثم آخر تجب التوبة عنه وساعتين اثمان وهلم جرا فأقول بتكرار العصيان على من آخرها بتكرار الأزمنة قول المعتزلة لا قول أهل السنة ويمكن التوفيق بحمل القول بالتكرار على اعتقاد المعاودة وحمل القول بعدم التكرار على عدم اعتقاده فبرفع الخلاف وبوافق ما صرح به عز الدين ما صرح به شارح الجوهرية قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم بها أوجه مبرورة * أرفضل رب تغفر الكبيره)

(أما صفائر قبالطاعات * أن تجتنب كبائر الزلات)

(أو غيرها والعود للصحيح * لا ينقض التوب على الصحيح)

(رتبة المؤمن هل ظنيه * دلائل القبول أم قطعيه)

أراد رحمه الله أن كلام من التوبة الصحيحة والحج المبرور وهو الذي يكون حال فاعله بعدد حال صلاح وطاعة إلى أن يموت وفضل لله تعالى يكفر الكبيرة ويكون سبباً في غفرانها وعدم المؤاخاة بها وأما الصفائر فتكفر بالطاعات متى اجتنبت كبائر الزلات وهي الموبقات السبع المذكورة في الحديث الصحيح أدعى اجتنبت كبائر الزلات وغيرها أيضاً وبيان ذلك أن التوبة من الكبائر متى كانت مستوفية أثرت نطقها من رد المظالم في حقوق العباد إلى أربابها واسترضائهم أن علموا أو التصديق بها أن لم يعلموا تكفر الكبائر وكذا الحج المبرور إنما يكفر الكبائر المتعلقة بحقوق العباد إذا كان مع الشرط المذكور على الصحيح وأما فضل الله تعالى فلا يشترط فيه شيء بل متى أراد الموقوع عبداً فضلاً منه ورحمة غفر له جميع الذنوب ولو من الكبائر المتعلقة بحقوق العباد وأرضى خصومه فإن قلت يمكن أن يقال ذلك في التوبة والحج المبرور بالنظر إلى مظالم العباد فتكفر بهما برضى الله خصوم العبد قلت حيث لا يرجع هذا إلى الغفران بالفضل والتوبة أو الحج المبرور والكلام في أن كلاماً منهما سبب يصح أن يترتب عليه الغفران وأما الصفائر فقد قال الناظم إنما تكفر بالطاعات بشرط اجتناب كبائر الزلات أو بشرط اجتنابها واجتناب غيرها من الكبائر أيضاً وأقول قال تعالى فاذنوا جروا وأخرجوا من ديارهم وأذوا في سبيلي وقالوا وقتلوا لا كفرن عنه سبائهم وقال تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وقال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا إلى الله توبة نصوحاً عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم وقال صلى الله عليه وسلم أتبع السبئية الحسنة تمحها وقد جاء أيضاً في بعض الأحاديث الصحيحة غفران الذنوب قيام رمضان احتساباً في بعضها قيام ليلة القدر احتساباً في بعضها غفران الخطايا بالوضوء في بعضها أن صوم يوم عرفة كفارة سنتين وصوم عاشوراء كفارة سنة وبحسب ذلك من الأخبار كثر وقد اتفقوا على أن التوبة متى وقعت مستوفية لشرائطها قبلت وإنما تكفر بالذنوب جميعها

كبيرة كانت أو صغيرة وقد اختلفوا في مواضع الاول صحة التوبة من المعاصي اجالا من غير تعيين الذنب المتوب عنه ولو لم يشق عليه تمييزه وعدم صحتها فالجمهور على انها تصح وهو الحق لا إطلاق النصوص وخالف في ذلك بعض المالكية فقال انما تصح اجالا فيما علم اجالا وامام اعلم تفصيلا فلا بد من التوبة منه تفصيلا للموضع الثاني فيما تجب به التوبة على العاصي فقال اهل السنة هي واجبة بالسمع لا بالعقل وقالت المعتزلة بالعقل والسمع جاء مؤيداً له معنى ان لعقل لو على ونفسه لا ادركا ايجاب الله تعالى التوبة على العاصي بدون ان يتوقف ذلك على ورود الخطاب اللفظي للموضع الثالث في وجوب قبول التوبة بعد استيفاء شروطها على الله تعالى عن ذلك وعدم وجوبه فقال اهل السنة لا يجب قبولها على الله تعالى وقالت المعتزلة يجب قبولها على الله تعالى عقلاً وقال امام الحرمين يجب قبولها لسمعها ووعد الكن بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يقبل التأويل وقال أبو الحسن الأشعري بل بدليل قطعي ومحل النزاع بين الأشعري وغيره فيما عدا توبة الكافر امامه فالاجماع على انها مقبولة قطعاً بالسمع لوجود النص المتواتر بذلك كقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف بخلاف ما جاء في توبة غيره فانه ظاهر فمط كقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله الآية وامام حديث التوبة تجب ما قبلها فليس متواتراً ولانه اذا قطع بقبول توبة الكافر كان ذلك فتحالباب الايمان وسوقاً اليه واذا لم يقطع بقبول توبة المؤمن كان ذلك سداً لباب العصيان ومنعاً منه وهذا وما قبله ذكرهما القاضي حينما قيل له ان الدلائل مع الشيخ أبي الحسن وقال ابن عطية ان جمهور اهل السنة على قول القاضي ولدايل على ذلك دعاء كل واحد من الثابطين بقبول توبته ولو كان مقطوعاً به لما كان للدعاء معنى ولا يخفى ان كل ذلك الذي قاله القاضي وابن عطية لا يعادل الدلائل القرآنية والحديثية التي تدل دلالة قاطعة على وعد الله تعالى عبادته الثابطين بقبول التوبة منهم وانه لا يخلف وعده فالحق ما قال الأشعري ودعاء كل احد من الثابطين بقول توبته انما هو لعدم الجزم باستجماعها لشروطها أو لعدم وجوب قبولها عقلاً ولذلك قال الامام في شرح البرهان الصحيح عندى القطع بالكفر ووفق الحديث بن القرطبي بان عدم القطع على معنى انه لا يجب على الله تعالى عقلاً قبولها بان القطع يقضى بمعنى ان الله لما أخبر عن نفسه سبحانه انه يقبل التوبة عن عباده ولم يجز ان يخلف وعده علمنا أنه سبحانه من فضله لا يرد التوبة الصحيحة وهذا في الحقيقة ميبس من الحلبي الى مذهب الأشعري وتأويل المختار امام الحرمين للموضع الرابع اختلف العلماء في تكفير السيئات بالقربات فيقول ابن عبد البر عن العلماء ان الصغائر هي التي تكفرها القربات دون الكبائر لكن شرط اجتناب الكبائر كما كان ابن عطية عن جمهور اهل السنة واستدلوا على ذلك بما في الصحيحين من قوله صلى الله عليه وسلم لم الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن ما اجتنبت الكبائر وحملوا السيئات في الآيات ما عدا آية الامر بالتوبة والخطايا والذنوب في الاحاديث على الصغائر فقط وقالوا انما يحمله على ما يعم الكبائر لوجوه الاول ان الكبائر لا تكفرها الا التوبة ولا تكفرها القربات أصلاً لا جاع على ان التوبة فرض على الخاص والعام لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعاً أيها المؤمنون ويلزم من تكفير الكبائر غير التوبة بطلان فرضيتها وهو خلاف النص الوجه الثاني ان الكبائر تشمل حقوق العباد ولا جاع على ان القربات لا تكفرها وانما تكفرها التوبة بشروطها المألومة المعتبرة لوجه الثالث اننا لو قلنا ان القربات تكفر السيئات سواء كانت من الصغائر أو الكبائر يلزم عليه الفساد وهو عدم خوف العباد من المعاد لوجه الرابع ان سبب نزول قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يرشد الى تخصيص الحسنات بالتوبة والسيئات بالصغائر فقد روى الشيخان عن ابن مسعود ان رجلاً اصاب من امرأة قبله ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم

قد ذكر ذلك له فسكت النبي صلى الله عليه وسلم حتى نزلت الآية فدعاها عليه فقال رجل هذه خاصة
 برسول الله فقال بل للناس عامة ووجه الارشاد الى تخصيص الحسنه فيها بالتوبة هو انه جاء تأنيدا وليس في
 الحديث ما يدل على انه صدر منه حسنة أخرى ووجه الارشاد الى تخصيص السيئة بالصغيرة ان ما وقع منه كان
 كذلك لان تقبيل لآب نبيه من الصفات الكبار بغير التوبة طلاق فرضيتها لان ترك التوبة حيث يذكر من الذنوب
 قبيحا لا سلم انه يلزم من تكفير الكبار بغير التوبة طلاق فرضيتها لان ترك التوبة حيث يذكر من الذنوب
 المتجددة بعد التكفير السابق بالقربة لا ترى ان التوبة من الصفات الواجبة على ما نقل عن الاشعري
 وحكي امام الحرمين وتلميذه لا نصارى الاجماع عليه كما سبق ومع ذلك جميع الصفات مكفرة بنص الشارع
 وان لم يتب فالتحقيق ان التوبة واجبة في نفسها على الفور ولا يلزم من تكفير الله ذنوب عبده بغير التوبة سقوط
 التكليف بالتوبة التي كلف بها مستمرا ووجهه ان الاعتراف بان حكاية الاجماع على وجوب
 خصوص التوبة من الصفات غير مسلمة كما علمت مما سبق فلهذا القائل ان يقول ان الواجب في الصغيرة أحد
 امرين اما لا يمان بالتوبة أو يكفر آخر سواها على انه يمكن حل قول من قال بوجوب التوبة من الصغيرة على
 ذلك وانما العاصي اذا لم تكفر المعصية بمكفر آخر بخلاف الكبيرة فانها لا يتبع فيها التوبة لعدم حكاية خلاف في
 وجوبها منها عينا بما ذاك الا لانها لا يكفرها الا التوبة منها وسيأتي لها زيادة اوضح واما على الوجه الثاني
 فبان حقوق العباد مستثناة من الكبار التي تكفرها القربات بالاجماع الذي ذكرتموه وذلك لا ينافي ان غيرها
 من الكبار تكفره القربات أيضا فلا يتم ما ادعيتموه من ان شيئا من الكبار لا يكفره القربات واما على
 الوجه الثالث فبأنه لا يلزم من عموم التكفير عدم خوف العباد من المعاد حتى يلزم الفساد كما زعمتم الا لو قلنا
 ان التكفير واجب عقلا على الله تعالى ونحن لا نقول به وايضا لو لم يكن ذلك لفساد على القول بعموم التكفير
 بالقربات للزم مثله بالنسبة الى التكفير بالتوبة فانما باتفاق تكفر الصفات والكبار ولا يلزم من عموم تكفيرها
 عدم خوف العباد من المعاد حتى يلزم هذا الفساد وقد تقدم الخلاف في القطع بقبول توبة العاصي وان الحق
 القطع بقبولها مع الاعفالا وعلى كل حال قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وغفرها من الآيات
 والا حاديث فيها دلالة قاطعة على ان العقاب على الكبيرة بعد التوبة وعلى الصغيرة بعد التكفير جائز الوقوع
 عقلا كما صرح به النسفي وصدر الشريفة وغيرهما فهذا هو الذي يجعل العباد يخافون المعاد ومع ذلك من
 أين يحزم العبد باستجماع توبته شروطها المعبرة واستجماع قربه لذلك حتى تدخل تحت التوبة أو القربة
 المكفرة فالعبد دوام في خوف ووجل حتى في حال توبته وطاعته ولا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون واما
 على الوجه الرابع فبان انما صرح به في أصول الفقه أن العبرة في النصوص الشرعية لعموم اللفظ لا بخصوص
 سبب الورد لان سبب ورود النص قد يكون جزئيا من جزئيات النص الوارد كما عايناه في بعض طرق
 الحديث لو ارد في سبب النزول ان ابا اليسر من الانصار قبل امراءهم فأتى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فاخبره بما فعل فقال عليه الصلاة والسلام انظر امر دني فلما صلى صلاة قال صلى الله عليه وسلم اذهب
 بما فأنك كفارة لما حملت فهذا يدل على ان المكفر هي الصلاة التي صلاها أبو اليسر وانها داخل في
 الحسنات التي ذهب السيئات وان ندمه السابق لم يكن توبة وقال ابن الصلاح في فتاويه قد يكفر بعض
 اقربيات كالصلاة بعض الكبار اذا لم يكن هناك صغيرة وقال بعضهم ان القربة تعم الخطيئة مطلقا سواء كانت
 كبيرة أو صغيرة واليه ذهب صاحب الذخائر واستدلوا على ذلك بظاهر قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات
 وقوله عليه الصلاة والسلام اتبع السيئة الحسنة تمحها وراجع عايناه في عدة احاديث صحيحة من فعل كذا غفر له
 ما تقدم من ذنبه وما تأخر وفي بعضها اخرج من ذنبه كيوم ولدته أمه ومضى حلت الحسنات في الآية

والحسنة في الحديث على الاستغراق حلت البيئات فيها والسبب فيه على ذلك وبالجملة فكل من الآية
والحديث عام والتخصيص خلاف الظاهر ولا دليل عليه وفضل الله واسع والى هذا القول مل ابن المنذر
وحكام ابن عبد البر عن بعض معاصريه قال الألويسي وعني به فيما قيل أنا محمد المحدث لكن رده عليه فقال يقول
ان الكبائر والصفات الكفيرة الطهارة والصلاة الطاهر الاحاديث وهو جهل بين وموافقة للمرجئة في قولهم
ولو كان كزعم لم يكن للأمر بالتوبة معنى وقد اجمع المسلمون على انها فرض وقد صح أيضا من حديث أبي
هريرة رضي الله عنه الصلوات مكفرات لما ينهاهن ما اجتنبت الكبائر اه وفيه ان دعوى ان ذلك جهل
لا تخلو عن افراط الفرق بين القول بعموم التكفير ومذهب المرجئة في غاية الوضوح ولو صح ان ذلك ذهب
الى قولهم للزم منه بالنسبة الى عموم التكفير بالتوبة فانه يسلم انها تكفر الصغائر والكبائر وهي من جملة اعمال
العبد فكما جاز ان يجعل الله سبحانه هذا العمل سببا للتكفير بالجميع يجوز ان يجعل غيره من الاعمال كلقربات
كذلك وقوله ولو كان كزعم مردود لانه لا يلزم من تكفير الذنوب الخاصة عدم الأمر بالتوبة وكونها فرضا فان
تركها ولو بعد التكفير ذنب آخر يدخل في الذنوب المتجددة التي لا يشملها التكفير السابق بفعل الوضوء مثلا
الا ترى الى ان التوبة من الصغائر واجبة على ما تقدم نقله وحكاية الاجماع عليه ومع ذلك جميع الصغائر
مكفرة بغيرها بالنص وان لم يثبت عند هذا القائل وجوبها لم ينع عنه القول بتكفير الصغيرة بغير التوبة من
القول بوجوب التوبة منها قريب من هذا الرتماع الاثم عن التائب اذا أخر الصلوة عن وقتها مع الأمر
بفصلها وما ورد من حديث أبي هريرة انما ورد في أمر خاص فلا يتعداه اذا الاصل بقاء ما عداه على العموم
وهذا مما لا مجال للقياس فيه حتى يخص بالقياس على ذلك فلا يليق نسبة ذلك القائل الى الجهل والرجاء في الله
تعالى شأنه قري كذا قيل وأقول ان المسألة سمعية محضة لا مدخل للعقل فيها بالكلية والنصوص الواردة
في ذلك متعارضة متكافئة ومنها ما يقتضي عموم التكفير ومنها ما يقتضي تخصيصه بالصغائر ولكن الاجماع
على فرضية التوبة من الكبائر يدل على التخصيص والقول بان التوبة من جملة اعمال العبد فكما جاز ان
يجعل الله سبحانه هذا العمل سببا لتكفير الجميع يجوز ان لا يجعل غيره من الاعمال كذلك مردود على قائله
لانه ان اراد الجواز العقلي فسلم وليس الكلام فيه وان اراد الوقوع السمعي فهو يتوقف على قيام الدليل
على انه سبحانه كما جعل التوبة سببا لتكفير الجميع جعل غيرها من الاعمال سببا لذلك ولم يبق دليل على ذلك
ومجرد دعوى ان غير التوبة مثل التوبة في عموم التكفير هو موضع النزاع والقول انه لا يلزم من تكفير
الذنوب الخاصة عدم الأمر بالتوبة الخ قد علمت مما قدمنا أنه غير متفق عليه وان مذهب أهل الحق
ان التماسا على الذنب بتأخير التوبة معصية واحدة مالم يمتنع عدم معاودته ولا يمكن ان يقال انه تمادي على
الذنب مع تكفيره وسقوطه بالقربة فان التماسا عليه يقتضي بقاءه وذلك يقتضي انه اذا لم يقب من الكبيرة
فالذنب باق ويعد متمادا عليه وما استظهر به من قوله الا ترى ان التوبة من الصغائر واجبة الخ قد علمت
ما فيه وان المسألة خلافية وان منهم من قال في الصغائر ان الواجب اما التوبة واما ما يكفرها من القربات
ولم ينقل ان احدا قال مثل ذلك في الكبائر بل الذي نقل هو الاجماع على وجوب التوبة منها فماذا
الا انها لا يكفرها الا التوبة على ان القول بان الصغائر مكفرة بالنص وان لم يثبت وان كان مسلما لكن
لا يدل على ان احدا قال بوجوب التوبة من الصغيرة بعد تكفيرها بغيرها وكذا القول بانه لا يلزم من تكفير
ذنوب عبدا سقوط التكليف بالتوبة الخ قول ساقط لان المعصية صغيرة كانت أو كبيرة هي التي
أوجبت التوبة وهي السبب في ذلك وليس لا يجابها والامر بها سبب سواها ولفظ التوبة يشعر بذلك فاما أمور
بها في الآية انما هم المذنبون الا ترى انه لو تاب العاصي من المعصية وسقطت معصيته بالتوبة لانجب

عليه التوبة منها مرة أخرى فلو قلنا بسقوط الكبائر وتكفيرها بغير التوبة لم يكن للأمر بهما بعد ذلك معنى كما قال ابن عبد البر لأنها إنما أمرهم أو فرضت لهم الذنب وتكفيره ومع القول بتكفير الكبيرة بالقربات لم يبق ذنب بعد فعل القربة حتى يؤمر بالتوبة منه وتفترض له وجه وتكفيره ومن تأمل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم وكيف رتب رجاء التكفير على الأمر بالتوبة لا يابى قبول ما قلناه هذا ولو قلنا إن كانت الحسنات توبة صحيحة من جميع الذنوب مستجمعة للشروط أو قربة أخرى لكنها اشتملت على توبة صحيحة كذلك كانت الحسنات مكفرة لجميع المعاصي كبيرة كانت أو صغيرة لأنها إما توبة صريحة وإما توبة معنى وعلى ذلك يحمل قول من قال بعموم التكفير بالقربات وإن مراده القربات التي هي توبة من الذنوب أو متضمنة للتوبة منها وإن لم تكن الحسنات توبة ولا قربة مشتملة على توبة كانت مكفرة للصغائر فقط وعلى ذلك يحمل قول من قال بعدم عموم التكفير وإن الكبائر لا تكفرها إلا التوبة منها وإن مراده بالقربات التي لا تكفرها الكبائر القربات التي لا تكون توبة منها لا مشتملة على توبة منها لكان ذلك توفيقا حسنًا بين القولين وبه يرتفع الخلاف ويحل الوفاق محل الشقاق فليكن التوفيق توفيق الله تعالى الموضع الخامس قد اختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات هل هو مشروط باجتناب الكبائر فقال جمهورهم هو مشروط بذلك كما سبق وقال غيرهم ليس بعشر وط بذلك استدلال الجمهور بأن ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتنبت الكبائر يفيد الاشتراط كما يقتضيه إذا اجتنبت الكبائر الآتي في بعض الروايات ولا يخفى أنه استدلال بمفهوم المخالفة للشرط في حجته خلاف يأتي الكلام فيه وقال الآخرون الشرط في الحديث بمعنى الاستثناء والتقدير مكفرات لما بيننا إلا الكبائر قال المحب الطبري في أحكامه وهو الظاهر اه ولا يخطر على باله أنه على هذا الأخير يكون الحديث دليلا على عدم تكفير الكبائر بالقربات لأن الحديث أو لا قد ورد في قربات خاصة ولا يلزم من أن هذه القربات الخاصة لا تكفر الكبائر أن ما عداها كذلك والقياس لا مدخل له هنا ثانياً أنه استدلال بمفهوم الاستثناء وهو غير متفق على حجته وثالثاً أن كون الشرط بمعنى الاستثناء ليس بقطعي وقد صرح النووي بأن القربات لا تكفر الكبائر ولكن تحققها إن لم تكن صغائر وقالت المعتزلة إن الصغائر تقع مكفرة بمجرد اجتناب الكبائر ولا تدخل للقربات في تكفير الصغائر أيضاً واستدلوا على ذلك بقوله تعالى أن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم فاجعل اجتناب الكبائر سبباً في تكفير السيئات المراد به الصغائر قطعاً وأقول لا دليل في هذه الآية على ما زعموا لأننا ما أن نقول بحجية مفهوم المخالفة للشرط أو لا نقول بحجته أما على القول بحجته فالمدعى أن اجتنبتم الكبائر تكفرو سيئاتكم وإن لم تجتنبوا لا تكفروها في ذلك المفهوم على ما زعموا لكن قد عارض ذلك المفهوم منطوق العام في قوله تعالى أن الحسنات يذهبن السيئات وفي قوله عليه الصلاة والسلام أتبع السيئة الحسنة تمحها وقد علمت أن العبرة في النصوص لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورد واجتناب الكبائر إنما يكفر السيئات باعتبار كونه حسنة وقربة لما صرحوا به من أن اجتناب الكبائر إنما يكفر الصغائر إذا كان مع القدرة والارادة وكف النفس بعد ذلك ومرادهم بالارادة الميل لا التصميم والعزم الذي يستعقب الفعل وقد عارضه أيضاً الأحاديث الكثيرة التي دلت على تكفير الصغائر بالقربات والمنطوق حجة اتفاقاً ومفهوم المخالفة في حجته خلاف فيقدم عليه المنطوق وأما على القول بعدم حجته مفهوم المخالفة فالأمر ظاهر وتكون الآية ساكنة عما عدا اجتناب الكبائر من القربات وقد نطق غيرهما من النصوص بأن غير اجتناب الكبائر من القربات يكفر كاجتنابها فيخلص المنطوق بالكيفية عن المعارض بقى أشكال وهو أنه إذا كان كل واحد من المكفرات مكفراً للصغائر فقط أو لها ولا كبائر وحصل التكفير بأحدها فمافائدة الباقي وأجيب عن ذلك إن المراد أن كل واحد من

هذه المكفرات صالحة للكفر فان صادفها شيء من الذنوب كفرته وان لم يصادفها شيء منها كانت حسنة
افاعلها برفع يها درجة قال الناظم رحمه الله تعالى

(ثم الخلود واقع في النار * بالكفر لا سواه من أوزار)

(بل كل عبادات وهو مؤمن * ولو عصى له الجنان معدن)

(فان عصى ومات غير نائب * فالامر فيه للكرم الواهب)

اعلم أن المسلمين كافة قد ذهبوا إلى أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار لقوله تعالى ان الذين كفروا سواه
عليهم أنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون الآية ولا مثاها من آيات القرآن والاحاديث وقال البعض لا يحسن
منه تعالى تعذيب أحد أصلا لا كافرا ولا غيره وذلك لانه سبب حانه منزله عن أن ينتفع بشيء ولا شك
أن العبد يتضرر به ولو سلمنا انتفاعه وان كان محالا بديمه فالله قادر على أن يوصل النفع اليه من غير عذاب
لا حد فكان العذاب ضررا خاليا عن النفع والضرر الخالي عن النفع قبيح بداهة فيستحيل أن يقع منه تعالى
وهو الحكيم المحسن وثانيا اذا كاف الله الكافر ترتب على تكليفه العذاب لانه مع كونه كافرا لا يظهر منه الا
العصيان طبعيا فكان تكليفه مستقبلا للضرر المحض وما كان كذلك فهو قبيح فاما أن يقال لا تكليف
أو تكليف ولا عذاب وثالثا أن الخالق لداعي المعصية هو الله تعالى فيقبح منه بعد خلقها أن يعاقب عليها
وربما سلمنا العقاب فمن أين القول بالدوام وأقصى الناس قلبا اذا أراد أن يعاقب من بالغ في الإساءة اليه
فعد به وبالغ في عذابه وواطب عليه لانه كل أحد وقيل له اما أن تقتله وترجحه واما أن تغفر عنه فاذا قبح هذا
من انسان يتلذذ بالانتقام فكيف يليق بالغنى الكريم الرؤف الرحيم أن يعذب عبده على الدوام وخامسا من
تاب من الكفار ولو بعد حين قبل الله توبته قطعا وغفر له كل ما قد سلف أن يرى هذا الكرم العظيم بذهب
في الآخرة أو تسلب عقول أولئك المعذنين فلا يتوبون أو يحسن أن يقول في الدنيا أدعوني أستجب لكم وفي
الآخرة لا يجيب دعاء هؤلاء الا بقوله اخذوا فيها ولا تكلمون وأما التمسك بالدلائل العقلية فلا يفيد لانها
لكونها دلائل لفظية لا تفيد اليقين فلا تعارض الأدلة العقلية المفيدة لليقين على أنه يمكن أن يقال ان اخبار
الوعد في حق الكفار مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا كما قال ذلك فيها من جواز
العفو عن الفساق وكما كان الذنب عظيمافي القبيح كان العفو عنه أعظم في الحسن على أنه يمكن أن يقال ان
جعل الوعد كلها دعائية وعلى فرض أنها اخبارية فهي اخبار عن استحقاق الوعد لا عن وقوعه بالفعل
ونقول في رد ذلك ان نفي العذاب مطلقا عن كل أحد من العباد لم يقل به أحد ممن يؤمن بالله تعالى واليوم
الآخر من جميع الملل والنحل حتى ان المجوس يقولون به مع أنهم هم الذين بلغوا من الهديان أقصاه
فان عقلاء هم على فرض أن فيهم عقلاء زعموا أن إبليس عليه اللعنة لم يزل في الظلمة بعزل عن سلطان
الله تعالى ثم لم يزل يزحف حتى رأى النور فوثب فصار في سلطان الله تعالى وأدخل معه الآفات والشرو
فخلق الله هذا العالم شبكة له فوق فيها فصار لا يمكنه الرجوع الى سلطانه فبقى محبوسا يرمى بالآفات
فن أحياء الله تعالى أماته ومن أحسنه أسقمه ومن أسره أحره وكل يوم ينقص سلطانه فاذا قامت القيامة
وزالت قوته طرده الله تعالى في الجحيم وحاسب أهل الأديان وجازاهم على طاعتهم للشيطان وعصيانهم له
تعالى وان كان المشهور عن هؤلاء المجوس ان الآلام الدنيوية قبيحة لذلك ولا تحسن بوجه من الوجوه فهي
صادرة من الظلمة دون النور وبطلان مذهب هؤلاء ظاهروا لثمن سلمنا ان أحدا من الناس يقول ذلك فهو
مردود بان غالب الأدلة التي ذكرت ان سلمنا ان مبناها على الحسن والقبح العقليين فقد قامت الأدلة على

بطلانها في بطل ما أنبئ عليهم ولو سلمنا عدم بطلانها فنقول ان الله تعالى صفتين صفة لطف وصفة قهر
 ولا بد أن يتوفر على كل منهما مقتضاها فمقتضى الأولى هي الرحمة ومقتضى الثانية هو العذاب فكان من
 الواجب في الحكمة العقلية أن يكون الملك لا سيما ملك الملوك موصوفاً بما لا أن كانا من صفات الكمال
 للملوك ولا يقوم أحداهما مقام الأخرى ولا ينتظم أمر الملك في ملكه إلا إذا جازى لمحسن على احسانه بالحسن
 والمسيء على اساءته بالعقاب المناسب لها ومن منع ذلك فقد كابر وعلى ذلك نقول لما خلق الله تعالى الانسان
 وغرز في طبعه ان تعبرش افراده مجتمعة على ان يكون لكل فرد عمل يرد نفعه على نفسه وعلى المجموع في بقائه
 وللمجموع ما لا غنى للواحد عنه أيضاً في بقائه ونعمائه وأودع في كل فرد شعوراً بحاجة الى سائر الافراد
 التي شملها اسم نوعه وأعجزه عن أن يقوم بجميع حاجاته المعاشية وحده بدون معاونته من عداة والحس
 والمشاهدة شاهد اعدل على ذلك رداً وأودع في كل فرد من افراده قوة شهوية وقوة غضبية وقوة عقلية وقوة
 عملية فكان له لذة في كل كائن يرى فيه النفع له ونفرة من كل كائن يرى لنفسه الضرر منه وبقوته الادراكية يميز
 بين الضار والنافع وبقوته العملية يطلب ما ينفعه ويغالب غيره في الوصول اليه ويجتهد في الحذر مما يضره
 ويغالب غيره في دفعه عنه ويتباعد عن كل التباعده عما يضره ويتبع ذلك أن يكون له في كل كائن ينفعه لذة ورغبة في
 حصوله ويجوار كل لذة ألم ومخافة من عدم حصوله فلا تنتهي رغبته الى غاية ولا تنف مخاوفه عند نهاية
 وبالجملة فنقد بينا فيما سبق حاجة النوع الانساني الى قانون الهى يوقف كل فرد من افراده عند الحد الذي
 ينتظم أمر معاشه في هذه الدار بحيث لا يتعد على غيره لاني نفس ولا في عرض ولا في مال فلولم يجعل الله الثواب
 والنفع لمن عمل بذلك القانون ولم يتجاوز حدوده والعقاب لمن خالفه وتجاوز حدوده ويجعل كلاً من الثواب
 والعقاب على نسبة العمل لكان ذلك القانون كعدمه وعاد الخلل وسارت القرض في الاعتقاد والقول واذا كنا
 مع وجود هذه الزواجر والوعيد الشديد في اليوم الآخر لمن عصى نسا هذا الانسان يتطاول في الرغبة
 شهوة وطمعاً ويذهب الى حب الاستئثار بكل ما ينفع ولا يقتصر على ما في يده بل يستعمل كل حيلة للوصول
 الى ما في يد غيره فانت تراهم كلما خسه الفكر والخيال الى أن يرفع عن نفسه مضره أو يجلب لها منفعة
 فتح له الفكر باباً من الحيلة أو هبأ له وسيلة لاستعمال القوة فيقوم التناهب مقام التواهب فحينئذ لا ينكر
 وجوب ذلك الذي قلنا الامكابر فكان من ضروريات نظام العالم في هذه الدار ومن المستحسن عقلاً ونقل
 مجازاة المحسن بالاحسان على قدر احسانه ومجازاة المسيء بالعذاب والحرمان على قدر اساءته ولذلك كان
 الله الانسان بما كافه ورغبه بما رغبه ان أطاع ورهبه بما رهبه ان عصى وعلى ذلك نقول ان قولهم
 ان الضرر الخالي عن النفع قبيح بديهى ليس بشئ لان ذلك الضرر وهو من تمام العدل الذي يقتضيه
 نظام العالم في هذه الدار على انه ان كان المراد خلوه من النفع العائد على الله تعالى وعلى المعذب فمسلم ولكن
 لا يقتضى ذلك خلوه عن النفع بالمرة حتى يكون قبيحاً بديهى بل هو قداني با كبر المتافع وهي حفظ نظام
 العالم وان كان المراد خلوه من الدفع بالكيفية فقد يرسل لما علمت أن عليه مدار النظام فكل من الثواب
 والعقاب مقتضى حكمه الحكيم ولا يلزم في حسن توقيع العقاب عقلاً على المجرم بقدر جرمته أن يعود
 يقع ذلك على من أوقع العقاب أو على من أوقع عليه العقاب بل يكفي أن يعود تقع ذلك على الهيئة الاجتماعية
 وأما قولهم ان الكافر لا يظهر منه الا العصيان فمضى حصل تكليفه ترتيب عليه العذاب الخ فيقال عليه
 ان كان المراد ان الكافر لا يظهر منه الا العصيان بمعنى أن الله خلقه كذلك بحيث يستعمل عقلاً ان يظهر
 منه الطاعة فغير مسلم لان الله خلق كل انسان ولم يكلفه الا اذا كان قادراً امر به عالماتمكن من الفعل
 والترك مما بين ما يضر وما ينفع فان اطاع مختاراً كان له الثواب وان عصى مختاراً كان عليه العقاب فهو

الذي ان يشأ أسعد نفسه وان يشأ أشقاها وليس له ان يحتاج بما في علم الله تعالى من سعاده وشقاوته الا زليين
لانه تعالى كما يعلم ان العبد سجد أو شقي يعلم انه هو الذي يختار لنفسه السعادة أو الشقاوة فكل من السعادة
واختيارها والشقاوة واختيارها معلوم له تعالى وهذا لا حجة للعبد فيه وان كان المراد أن الكافر هو الذي
اختار أن لا يظهر منه الا العصيان فمسلم ولكن لا يفيد بل كان حينئذ مقتضى الحكمة والعدالة مجازاته بما
يستحق وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون وقولهم انه سبحانه هو الخالق لداعية المعصية يقال عليه
أيضا ان كان المراد انه تعالى خالق الداعية المذكورة على معنى أن العبد مجبور لا فعل له ولا اختيار فغير
مسلم لان العبد كما يشهد ساجد عقله وحواسه من نفسه بانه موجود ولا يشك في ذلك ولا يحتاج فيه الى دليل
كذلك يشهد انه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بتمييزه ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرته ويعد
انكار شيء من ذلك مساويا عند بديهة العقل لانكار وجوده وكما يشهد بذلك في نفسه يشهد به أيضا في بني
نوعه كافة متى كانوا مثله في سلامة العقل والحواس وسلامة الآلات ولولا قيام البرهان العقلي القاطع
على أن الممكن لا يكون مصدرا الاثر من الآثار لفضت بديهة عقله انه الموجد لا فعالة الاختيارية استغلا لا
ولكن ذلك البرهان هو الذي جعله يقرر ان الموجد لها هو الواجب جل شأنه ولكن لولا تعلق ارادة العبد
وقدرته بعمله الاختياري ما أوجده الواجب فالله أوجد فعل العبد الاختياري مرتباً على تعلق ارادة
العبد وقدرته به وان كان المراد أن الله خالق العبد مريد اقادراً عالماسمياً بصير اولو لا ذلك ما أمكن الكافر
أن يصحى فمسلم لكن ذلك لا يفيد لان خالق العبد كذلك تكميل له واجباده على الوجه الاتم الا كمال وكل من
ارادته وقدرته صالحه لان تتعاقب بالطاعة بدل المعصية وبالعكس ويكون تعلقها تاتبع التصوراته وتصديقاته
فتتعلق ارادته وقدرته بتصوره ملائمه واعتقده كذلك في فعله ولا يتعلقان بما يتصوره منافره
ويعتقده كذلك فيزكوه وقد أعطى الله عبده علماً يميزه بين ما يلائمه وما لا يلائمه وما ركله الى عقله وعلمه
لتصوره ما بل مع ذلك أرسل اليه رسلاً مبشرين ومنذرين وبين على السنتهم ما يضر وما ينفع فحذروه
وما يضر وأنذروه بعقابه ورغبوه فيما ينفع وبشروه بشوائبه وما كنامعذبين حتى نبعث رسولا واذا
أردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفوها بالعدل والاحسان وإيتاه ذى القربى وترك الفحشاء والمنكر والبغى
ففسقوا فيها وخرجوا عن أمرنا وخطا فوه باختيارهم فحق عليها القول فدمرناها تدميراً جزاء وفاقا لا ترى
أن المعصية مع انهم قائلون بالحسن والقبح العقليين هم قائلون أيضا ببناء على ذلك انه يجب عقلا تاتبع الطامع
وتعذيب العاصي وقولهم هب اننا سلمنا العقاب فمن أين الدوام الخ بقول في رده ان هؤلاء الكفار لما زاولوا
الكفر والمعاصي عنادا أو هملوا مرة بعد مرة مع الاصرار عليها حتى صارت ملكة راسخة فهم خبيث
ذواتهم خبيثا دائما وأصرروا على كفرهم وعصيانهم أبدا لا يبدون عزوا على أنهم يدومون عليه ولا يتركونه
بحال من الاحوال كما يرشد الى ذلك قوله تعالى ولوردوا له اعدوا المائمه واعنه وقوله تعالى زجر اللقائل منهم رب
ارجعون لعلى أعمال صالحا فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها فكان دوام العذاب جزاء وفاقا على قدر الجريمة
والمعصية ولا شك أن الكفر بالله مع ظهور الآيات والبراهين في الانفس والاتفاق أمر قبيح لا يكاد أن يحيط
نطاق العقل بقبحه والله سبحانه وان لم يتضرر بكفره لكن كفره مفسدة في ذاته ومضرة على الخلق كافة
لذلك شرع الله الجهاد وقل الكفار وقال عز من قائل والفتنة أشد من القتل أى الكفر أشد قبيحا وفسادا من
القتل ومن قتل يقتل فمن كفر كذلك يقتل بالاولى فهذا الكافر هو الذي سبب لنفسه عذابا أبديا وعقابا
سرمديا لا ترى الى قوله تعالى ان الذين كفروا ينادون لمقت الله أكبر من مقتكم أنفسكم اذ تدعون الى
الايمان فنفكروا الى قوله تعالى حكاية عن ابليس في خطابه لاؤلئك فما كان لي عليكم من سلطان

الا ان دعوتكم فاستجبتم فلا تلو موني ولوموا انفسكم ولا تقاس هذا بما ضرب من الامثال فان الله سبحانه
 قد اعذرا كفارا واذرهم وبين لهم جزاء كفرهم في قانونه الذي ارسل به رسوله وبين فيه عقاب كل جريمة
 على حسب ما قضت به حكمته الا ترى لو ان ملكا وضع قانونا لرعيته بين فيه عقاب كل جريمة واقتضى
 نظام رعيته رامن كل واحد منهم على نفسه وعرضه وماله انه جعل عقوبة جريمة القتل مثلا السجن الدائم
 مع الانشغال الشاقة واعلن ذلك على رعيته ثم ارتكب بعد ذلك واحد منهم تلك الجريمة فعاقبه عليها
 بمقتضى قانونه الذي علمه الي في قبل اقامه على الجناية فاعقل لا يستقبح ذلك بل يعد العقل عدلا
 وحسنا فكذلك صنع الله الحكيم في خلقه جعل عقاب الكفر عذابا اليمادائما في دار الآخرة لانه محدود
 بنوعه من لا ينال كبرياؤه ولا تنحصر عظمتة وقد بين كل ذلك على لسان رسوله ونصب الادلة في
 الانفس والآفاق ووعدوا واثبت الكفار انهم ان تابوا يغفر لهم ما قد سلف فضا لا وكر ما يقال سبحانه قتل للذين
 كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف واما قرطهم من تاب من الكفر ولو بعد حين تاب الله عليه فترى
 ان هذا انكرم اعظم الى آخره وفيه ان من تاب في هذه الدار دار العمل من الكفر واسلم وجهه لله فقد ابدل
 الكفر القبيح بفضله الحسن اختيارا منه وامثالا لامر الله تعالى فهناك كفر قبيح زائل وایمان حسن ثابت
 وقد انضم الى هذا الايمان ندم على ذلك الكفر في دار ينفع فيها العمل او يضر ويمكن للعبد باختياره ان
 يتدارك ما فاته من الاعمال الحسنة وان يندم على ما عمله من الاعمال القبيحة فيصير الكفر بهذا الايمان
 كان لم يكن قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين فلا بدع في مفطرة الله له جودا
 وكرما ورحمة وفضلا واما في الدار الآخرة التي هي دار الجزاء على الاعمال لا دار عمل فلا تنفعهم التوبة
 فقد اختلقت الدار ان وامتاز الفريقان فريق في الجنة وفريق في السعير وانهى الامر به الذي
 خربه الله على لسان رسوله للعمل وقبول التوبة وقد رأينا في هذا العالم ان الدواء ينفع وقتا محددا فاذا
 فات ذلك الوقت واستحكم الداء فلا ينفع الدواء فان قات ان الكفار اكثر من المؤمنين كما يقتضيه قوله
 تعالى ولكن اكثر الناس لا يؤمنون فيكون لما مذنبون الخالدون اكثر من المنعمين فكيف تكون دائرة
 رحمة اوسع من دائرة غضبه قلنا ان هذه الكثرة بالنسبة الى بنى آدم فقط وبنو آدم قليلون بالنسبة الى
 الملائكة والحواد والولدان وما يعلم بنود ربك الا هو ويخلق ما لا تعلمون فيكرن اهل الرحمة اكثر من اهل
 الغضب على ان اهل النار هم حومون في عذابهم فان ما عند الله من كل شيء لا ينالها وبعض الشر أهون
 من بعض وهم مختلفون في العذاب وبين عذاب كل طبقة وطبقة ما بين السماء والارض وان ظن كل واحد من
 أهلها انه أشد الناس عذابا لكن الكلام انما هو في الواقع ونفس الامر على ان الجميع ماداموا في دائرة الوجود
 والحياة فهم في دائرة الرحمة والفيض العليم فان كلامهم ما في النعم التي يحافظ عليها الانسان ويتجشم لاجلها
 ابتاع الادوية واما قولهم ان التمسك بالدلة العقلية لا يفيد الخفية انهم ان ارادوا ان هذه الادلة
 العقلية التي استدلو بها تفيد اليقين فقد علمت حائلها وانها كسر ابقيعة ولا تفيد لنا فضلا عن اليقين
 وان ارادوا مطلق الادلة العقلية فهم لم يكن الادلة التي قاموا بها ليست منها على ان كون الادلة العقلية
 لا تفيد اليقين انما هو مذهب البعض ومذهب الجمهور وهو الحق انها تفيد اليقين بقرائن مشاهدة ومتواترة
 تدل على انتفاء الاحتمالات وعلى الجزم بصدق القائل والعلم بعدم المعارض العقلية فانه اذا تعين المعنى من
 لفظ القائل وكان مراد له منه بقرينة مشاهدة أو متواترة وكان معا يوجب العقل صدق خبره فاذا لم يبر
 اليقين لانه لو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه والفرض ان الكذب عليه محال نعم قالوا ان في اداة الادلة
 العقلية لليقين في العقليات نظر الان كونها مفيدة له مبني على انه هل يحصل بمجرد النظر فيها او كون

قائلها صادق الجزم بعدم المعارض العقلي وأنه هل للقرينة التي تشاهد أو تنقل تواتر مدخل في ذلك الجزم ولاشك أن حصول ذلك الجزم بمجرد ما أو بعد خلية القرينة فيه لا يمكن الجزم بأحد طرفيه الإثبات والنفي لاجرم كانت افادتها لليقين في العقليات محل نظر وتأمل فإن قلت إذا كان صدق القائل مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض العقلي في العقليات كـ لزم منه ذلك في الشرعيات والاحتمال كلامه الكذب فيهما وهو محال فلا فرق بينهما قلت أجاب بعض المحققين بأن المراد بالشرعيات أمور يجزم العقل بإمكانها ثبوتها وانتفاءها ولا طريق للعقل بمجرد ما إلى الثبوت أو الانتفاء بل يعلم ذلك بالمعانية أو الخبر الصادق جزما والمراد بالعقليات ما لم يجزم العقل بإمكانه ثبوتها أو انتفاءها حينئذ جاز أن يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقل في العقليات وإن حصل الجزم به في الشرعيات وذلك بخلاف الأدلة العقلية في العقليات فإنها بمجرد ما تفيد الجزم بعدم المعارض العقلي لأنها امر كية أمام من مقدمات علم صحتها بالبديهة أو علم بالبديهة لزومها ما علم صحتها بالبديهة وحدها ليستحيل أن يوجد ما يعارضها لأن أحكام البديهة لا تتعارض ولاشك أن مانحن فيه من الشرعيات بالمعنى المذكور فالادلة العقلية تفيد اليقين فيه على أنه لا معنى لعدم المعارض العقلي في الشرعيات لا الجزم بصدق القائل واستحالة الكذب عليه وهذا المعنى بعينه قائم في العقليات أيضا وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتها أو انتفاءها لا يلزم أن يكون من الممتنعات بل يجوز أن يكون ممتنعا وإن يكون ممكنا وأما كونه قد خفي على العقل لكن لما جزم العقل بصدق القائل وتعين المعنى المراد بقرينة مشاهدة أو متواترة انتفى احتمال كونه ممتنعا ولم يبق إلا احتمال كونه ممكنا فينبغي أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وإبطال قطع العقل بصدقه وذلك محال فالحق أن الدلائل النقلية تفيد اليقين والقطع في العقليات أيضا نعم يقال إن النظر في الأدلة النقلية نفسها مع القرائن المشاهدة أو المنقولة تواترها والذي يفيد اليقين في الشرعيات والجزم بعدم المعارض العقلي ومشاها في ذلك العقليات وذلك ليقين ارادة لقائل الصادق جزما وأما إذا نظرت الأدلة العقلية في نفسها بقطع النظر عن تلك القرائن فلا تفيد اليقين لافي الشرعيات ولا في العقليات بخلاف الأدلة العقلية فإنها بمجرد ما تفيد اليقين وتركيبها ما سبق هذا هو الحق في الفرق بين الدلائل النقلية والعقلي حتى أن الشيخ الأكبر قدس سره قدّم الدلائل النقلية على العقلية فقال رحمه الله تعالى في الباب الثاني والسبعين والاربع مائة من الفتوحات

على السمع عولنا فكنّا أولى النهى * ولا علم فيما لا يكون عن السمع

وقال في الباب الثامن والخمسين والثلاثمائة منها

كيف للعقل دليل والذي * قد بناء العقل بالكشف انهدم

فتجاة النفس في الشرع فلا * تلك انسانا رأى ثم حرم

واعتصم بالشرع بالكشف فقد * فاز بالخبر عبيد قد عصم

أهمل الفكر فلا تحفل به * واتركه مثل لحم في وضم

إن للفكر مقاما فاعتضد * به فيه تلك شخصا قد رحم

كل علم يشهد الشرع له * هو علم فيه فلتعصم

وإذا خالفه العقل فعقل * طورك الزم مالك فيه قدم

ويؤيد هذا ما روى عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال إن للعقل حدا ينتهي إليه كما أن للبصر حدا ينتهي إليه وقال الإمام الغزالي ولا تستبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طور قد يظهر فيه ما لا يظهر

في العقل الى آخر ما قال ومع ذلك كله فانه قد ارسل الرسل واطهر على ايديهم المعجزات التي دلت دلالة ضرورية
 قطعية على صدقهم واستحالة الكذب عليهم فكانت افادة اقوالهم التي تعين مرادهم منها بالقرائن المشاهدة
 او المنقولة تواتر اليقين راجعه للعقل ايضا ولا شك ان فيما نحن بصدده ما لا يخص في القرآن والسنة لمناورة
 مما يدل على خلود الكفار في النار والعذاب دلالة واضحة لا خفاء فيها اقتابوا بها مجرد شبه اضعف من الهباء
 واوهن من بيت العنكبوت والعدول عنها الى القول بنفي العذاب او الخلود فيه مما لا ينبغي للعاقل الاقدام
 عليه على ان هذه التاويلات في غاية السخافة وكيف يمكن ان يخطر على بال عاقل ان يكون جمل الوعيد
 دعائية وأن تكون معاقبة على عدم العفو بعد النظر في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويفقر مادون
 ذلك وكيف يمكن ان يكون الاخبار عن الاستحقاق لا عن الوقوع في مثل قوله تعالى كلما نضجت
 وقوله كلما نضجت بلودهم بدلناهم بلودا غيرها ليدوزوا العذاب سبحانه ان هذا بيتان عظيم ولا شك ان
 الملك اذا وضع قانونا وجعل فيه لكل جرime عقابا فاذ لم يحزم الناس بان ذلك الملك يوقع عقاب كل جرime
 على فاعلها كان جعل تلك العقوبات في ذلك لقانون عبثا ولا يفيد فائدة المطالبة ولو لا قوله تعالى ويغفر
 مادون ذلك لمن يشاء ما كان العقل يحجز العفو عن غير المشرک ولكنه حيث قال وقوله الحق قلنا يجاوزه الا ترى
 الى مقالة الملك كسرى حين سأل وزيره بم سدت علينا وانت بشر مثلنا حيث قال له سدت عليكم باربع خصال
 وعدم منها قوله لا تعاقب الا بحسب الذنب وقوله ولا تخلف وعدا ولا وعدا فقال له وزيره في كل من القولين
 زه أي احسنت فانت ترى ان العقلاء يستحسنون العقاب على حسب الذنب وان لا يخلف الوعد والوعيد
 كذلك حقت كلمة ربك على الكفار انهم اصحاب النار واما ما ينقل عن بعض السلف وما يذكر في كتب
 بعض الصوفية من قولهم بعدم الخلود في النار فذلك محمول على عدم خلود عصاة المؤمنين الموحدين قال
 الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه المسمى لانسان الكبير وفي شرح الاسرار من الفتوحات ان مراد
 القوم بان اهل النار يخرجون منها هم عصاة الموحدين لا الكفار وقال ايالك ان تحمل كلام الشيخ محبي
 الدين او غيره من الصوفية في قولهم بانتهاء مدة اهل النار من العصاة على الكفار فان ذلك كذب وخطا واذا
 احتمل الكلام وجهها صحيحا وجب المصير اليه اه وعلى ذلك يحمل ما ذكره هو ايضا في كتابه المسمى
 بالانسان الكامل من انتهاء العذاب وعدم الخلود وعلى ذلك كان كل كافرين على كفره والعياذ بالله تعالى
 معذباني النار خالد فيها لا يخرج أبدا نعم قال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب انما هو للكافر الذي
 لم يسأل في الاجتهاد والساعي بقدر وسعه وان لم يهتد اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسه الاوسهها وفي المنقذ
 للامام الغزالي كلام يقرب منه بعض القرب وكل عبادة مات وهو مؤمن فلا بد ان يخرج من النار ويدخل
 الجنة فان الايمان الذي مات عليه خير قد عمله بلا شك وقد قال تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
 مثقال ذرة شرا يره فلا بد ان يرى خيرا الايمان ولا يجوز ان يكون ذلك قبل دخول النار لانه يلزم على ذلك ان
 يدخل الجنة ثم يخرج منها الى النار وذلك يخالف قوله تعالى وما هم منها بمخرجين فبين ان يكون بعد
 دخوله في النار واخرجه منها الى الجنة فكان ما آله اليها ذلك معنى قول الناظم (ولو عصي له الجنان معدن)
 كما ان كل عبد مؤمن مات وهو عاص ولم يتب فاما نقوض أمره الى ربه تعالى ان شاء عفا عنه وان شاء عاقبه لقوله
 تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يغفر لمن يشاء ويهذب من يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين
 أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا والقول بان ذلك مشروط في الكبائر
 بالتوبة عدول عن الظاهر بغير مقتض وهذا هو المراد من قول الناظم فان عصي ومات الى آخر البيت قال
 الناظم رحمه الله تعالى

(وكل وعد لآله قدورد * فواقع في وقته من غير رد)
 (اما وعيده لغير الكفر * فابن على مشيئة لتدري)
 (بان ذاك عادة الكريم * فليس هذا الخلف بالذميم)
 (فلم يكن بغير محض الكفر * وجوب تعذيب بغير نكر)
 (أو خص بالوعيد بالكفار * فهم لهم كباثر الاوزار)
 (اذ هم مكافرون بالفروع * فلهم الجزاء ذو وقوع)
 (فلم يجب تعذيب بعض ارتكب * كبيرة ممن لم يلا ائتدب)
 (وجوزن اذن سؤال الغفر * لكل مسلم جميع لوزر)

أقول ان الله اخبر في القرآن بالوعد والوعيد وأنه لا يخلف وعده واخبر أنه لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويعذب من يشاء وأنه يغفر الذنوب جميعا وبناء على ذلك فاتفق الجميع على أنه تعالى لا يخلف وعده للطائعين بالثواب ولا يخلف وعيده للكفار بالنار والعذاب الاليم واختلوا في وعيده لعصاة المؤمنين فقال قوم يجوز ان يخلف وعيده في جميع عصاة المؤمنين فلا يعذب منهم أحد ان شاء ذلك عادة الكريم فليس هذا الخلف ذميمة بل هو ممدوح وقال قوم يجب تعذيب العاصي مطلقا كافر كان أو مؤمنا كما وجب اقامة الطاعة فلا يجوز ان يخلف وعيده في عاص مات عاصيا كما لا يجوز ان يخلف وعده في طائع مات طائعا ويجب تعذيب العاصي غير الكافر كما يجب تعذيب الكافر الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فرائث بدل الله سيئاتهم حسنات راستدلوا على ذلك بالعمومات الواردة في القرآن الدالة على تعذيب العاصي مطلقا وهي اخبار لو جاز الخلف في الزم الكذب في خبره تعالى وهو محال تعالى الله عنه كيف وقد قال تعالى لا يبدل القول لدى وقد قدمت اليكم بالوعيد وقال قوم يجب تعذيب بعض عصاة المؤمنين تحفيقا لصدق الخبر بالوعيد فانه يكفي في صدق الخبر تحقيقه ولو في البعض ويتفرع على ذلك لا قرال أن الفريق الاول اجاز ان يطلب الانسان من الله ان يغفر جميع الذنوب لكل مؤمن مات على الايمان من جميع البشر لانه دعاء بما يمكن وقوعه وليس مستحيلا لا عقلا ولا عادة ولا شرعا وان الفريق الثاني قال لا يجوز ذلك وانما يجوز ان يطلب منه تعالى ان يوفق كل عاص للتوبة لانه الممكن وطلب الغفران بغير ثوابه مستحيل عقلا وقال الفريق الثالث ان غفران جميع الذنوب لكل مؤمن عاص من البشر وان لم يكن مستحيلا عقلا لانه لكنه مستحيل شرعا وعقلا لما يلزم عليه من الكذب في خبره تعالى فلا يجوز ان يطلب انسان منه تعالى غفران جميع الذنوب لجميع عصاة المؤمنين ولكن يجوز ان يغفر للبعض وأن يعذب البعض فيدعو بذلك فقط والحق أن الواجب على الناظر أن يتدبر في آيات القرآن المتعلقة بذلك كلها ويرد المحتمل منها الى غير المحتمل ولا شك أن قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء نص في انه انما يغفر ما دون الكفر للبعض الذي يشاء غفران ذنبه والقول بان من يشاء يصدق بجميع عصاة المؤمنين من البشر فيجوز ان يدخلوا جميعا في مشيئته خلاف الظاهر من سوق الآية فانه لو كان المراد العاصوم لم يكن لقوله لمن يشاء فائدة بل يكون حذف ذلك موجبا لنا كيد العموم لو كان مرادا وكذلك قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء يقتضي أن الله يغفر الفريق ويعذب فريقا وكما انه يجب أن يكون المراد بالفريق الذي يغفر له من عدا الكفار عملا بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به يجب أن يكون المراد بالفريق الذي يعذبه عصاة المؤمنين وهو خبر لا بد في صدقه من أن يتحقق ولو في بعضهم وقد جاءت الاحاديث مؤيدة لذلك كقوله عليه السلام اني أعلم آخر من يدخل الجنة وآخر من يخرج من النار وتلك الاحاديث وان كان كل واحد منها آحادا لكن القدر المشترك الذي دل على ان بعض

عصاة المؤمنين يدخل النار قد بلغ مبلغ التواتر فيجب القطع به وأيضاً لو لم يكن كذلك للزم القساد وعدم خوف المعاد وعلى ذلك يجب أن يحصل قوله تعالى قل يا عبادي الذي أمرتوا على أنفسهم الآية على أنه معاقب بالمسئبة أيضاً وأنه بالنظر إلى البعض والقول بأنه لو تخلف الوعيد ولو في واحد من العصاة يلزم الكذب في خبره تعالى غير صحيح لأن آيات القرآن بين بعضها بعضاً وقد دلت على تخصيص العمومات عن لم يشاغف عن ذنوبهم ولم ينف عنهم الآية أنه يحسن في الشاهد من الملائكة أن يعفو عن بعض المجرمين لأسباب تقتضي ذلك ولا يحسن أن يعفو عن كل مجرم فلا يماقب أحداً يعقوبه ما على جرعة أصلاً وإن عفا عن بعض المجرمين وعاقب البعض لا بهد ذلك إخلالاً بالقانون ولا خلفاً للوعد خصوصاً إذا نص في قانونه على أن له حق العفو عن من يشاء من المجرمين فالحق أنه يجب شرعاً تعذيب بعض ممن ارتكبوا الكبائر من المؤمنين متى ماتوا بدون توبة صحيحة وجواز العفو عن البعض الذي يشاء الله العفو عنه قال الناطم رحمه الله تعالى

(وما عن الإيمان شخص خارج * بها كما تقوله الخوارج)

يعنى أن المؤمن إذا ارتكب كبيرة غير مستحل لارتكابها لا يخرج بذلك عن الإيمان ولا يصير كافراً إخلالاً للخوارج الذين زعموا أنه يصير بار تكاب الكبيرة كافراً وهو قول باطل لأن الإيمان هو التصديق والادعان بالقلب فلا يزول إلا بنقيضه أو ضده لا بعمل الخوارج مع أن القلب مطمئن بالإيمان فمن صدق بقلبه مدعنا ولم يقر بلسانه لا لعذر منه ولا لآبائه بل كان بحيث لو طاب منه النطق لأجاب وارتكب كل كبيرة ولم يعمل شيئاً من الطاعات من صلاة وصوم وزكاة وحج مع كونه مصدقاً بكل ما علم من ديننا بالضرورة فهو مؤمن حاص فقط نأج من الخلود في النار والافترار باللسان شرط كمال فقط كبقية الأعمال والتروك نعم الافترار باللسان شرط لاجراء أحكام المسلمين عليه في الدنيا فان قامت كشيرة ما نرى القسها يكفرون المؤمن بالفاظيتكم بها أو أعمال يعملها قلت ان الفقهاء يبنون أحكامهم على الامارات والعلامات التي تدل ظاهراً على الاسلام أو على الكفر لاجراء أحكام الله عليه في الدنيا على حسب تلك الامارة وليس كلامنا الآن في ذلك وإنما كلامنا الآن في النجاة من الخلود في النار وعدم النجاة من ذلك ومقدار هذا على ما هو عند الله في الواقع ونفس الامر من تصديق واذعان أو جحود وكفران قال الناطم رحمه الله تعالى

(وكل شئ جعل ربى هالك * يعنى له قبولاً للهالك)

(أو هو مخصوص بغير الطور * والعلماء وجنة العقور)

(والروح مع مؤذن محاسب * اذ أنه كذلك عجب الذنب)

(والانبياء وشهداء المعركة * ونحوها فاحفظ وقت الهلكة)

أراد الناطم أن كل شئ سوى الله تعالى هالك فهو إما أن يكون بمعنى قابل للهلاك وإن لم يهلك بالفعل على وعلى ذلك يكون الحكم عاماً لجميع الممكنات وإما أن يكون بمعنى انه سيهلك بالفعل فيجب أن يكون عاماً مخصوصاً بغير من ذكرهم والظاهر من كلامه ان المراد بالهلاك على كلاً الاحتمالين لعدم المحض والتلاشي بالكلية ويمكن أن يكون المراد بالهلاك خروج عن حد الانقاع المقصود من هيئته الأصلية لا لاثنى بحاله كما يقال ذلك الطعام اذا خرج عن كونه طعاماً صار لثماً فلا تكل وإن صار شيئاً آخر صالحاً للمنافع أخر وهذا هو المتيقن على الاحتمال الثاني لما ثبت بالتجربة والامتناع ان الاجرام لا يمكن بعد وجودها أن تنعدم وتلاشي بالكلية بل انها تنغير هيئتها وتتحول من هيئة الى هيئة أخرى مثلاً

إذا أحرقنا شمعة في زجاجة فاشمعة لا تلتأشى وتذهب بالكليّة وانما يتولد منها باحتراقها في الزجاجة
جوهران آخران أحدهما غاز حامض شفاف غير منظور يسمى الحامض الكربونيك والثاني ماء وهكذا
سائر الأجرام إذا انعدمت فليس انعدامها في الحقيقة بمعنى التلاشي بالكليّة بل هو بمعنى تحوّلها إلى جواهر
أخرى بعيدة عنها في الهيئة والخصائص كما تحوّل لشمع بالاحتراق إلى ذبّك الجوهرين البعيدين منه
في الهيئة والخصائص قال الناظم رحمه الله تعالى

(وهل يعد غير ذا الفرق * عن عدم محض أو التفريق)

(ورجح العود لعين العرض * كعين أزمان فخذ واراض)

أراد أن العلماء اختلفوا في أن عود الجواهر غير الحوَر والعلماء ومن عطف عليهم يكون عن عدم محض
وتلاش بالكليّة بذلك قال بعض أو يكون عن تفريق فقط بذلك قال البعض الآخر وقد علمت أن هذا الأخير
هو الحق واختلفوا أيضا في عود عين العرض وعين لزمان أو مثل ذلك فقال بعض بالاول وقال الآخرون
بالثاني وأنت تعلم أنه لو أعيد مع المعدوم عين الوقت الذي كان فيه موجودا فإن لم يتخلل بين الوجودين
وقت العدم لزم أن لا يوجد الشيء بعد العدم في نفس الامر بل يكون ذلك في مجرد الوهم فقط فعين أن يتخلل
بينهما وقت العدم وحينئذ يكون وجود الممكن في زمان وعدمه في زمان آخر ووجوده ثانيا بعد العدم
يلزم أن يكون في زمان ثالث فإن اتحد الوجودان بالذات وتغيرا بحسب الزمان لزم تقدم الشيء على نفسه
بالوجود زمانا لأنه موجود في كل من الزمانين بوجود واحد في نفس الامر وقد تخلل زمان عدمه في نفس
الامر وكما أن تقدمه على نفسه بالوجود ذنانا محال بديهة كذلك تقدمه على نفسه بالوجود زمانا وان تغير
الوجودان بالذات كان الموجود الثاني مثل الاول لا عينه ويجب أن يكون الایجاد أولا والاعدام ثانيا
ثم الایجاد ثالثا كل واحد منهما حادثا بغير الحوادث الآخرة في الماهية فيلزم أن يكون كل واحد منهما في زمان
بغير زمان الآخر الا لزم أن يكون تخلل زمن العدم بين الوجودين في مجرد الوهم كما قلنا ولا يكون الوجود
الثاني مغايرا للوجود الاول وهو ظاهر البطلان ومخالف لنص القرآن فإن القرآن صريح في أن العود
نشأة أخرى غير نشأة الحياة الدنيا وكذلك يقال لو عاد عين العرض لزم أن يعود عين الجرم الذي كان قائما
به على الهيئة التي كان عليها في الحياة الدنيا وأن يعود عين الزمن الذي كان فيه وجود الجرم وأعراضه
ويجيء المظور المتقدم فالحق أن الذي يعود هو تركيب عين الاجزاء الاصلية بعد تفرقها على معنى أنها
تركب ثانيا على هيئة أخرى تناسب البقاء والخلود في دار النعم أو دار العذاب الاليم في وقت آخر بغير
وقت وجودها الاول وان مراد القائل يعود عين الأعراض والازمان ان الله يكشف الحجاب عن العبد
حتى كانه يشاهد ذلك حاضر الديه ليدكر ماله وما عليه يوم تجرد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من
سوء فودلو أن بينها وبينه أمدا بعيدا قال الناظم رحمه الله تعالى

(كذلك وزن كتب الاعمال * لا عينها في أرجح احتمال)

أي ان الرجحان الذي يوزن يوم القيامة هو الكتب التي فيها الاعمال لا نفس الاعمال لان الاعمال
أعراض قد انعدمت ولا تعود وانما الموجود هو الكتب التي فيها النقوش الدالة على حصول الاعمال من
العبد في أوقاتها قال الناظم رحمه الله تعالى

(واعتقد الموت اذا انتهى الاجل * لكل ذي روح وجانب الزال)

(كقول بعض انما ارحام * تدفع لا بعهم حام)

(وقول آخرين لا آجال * بل باحتلال عدم الاوصال)

(وكل مقتول موفى العمر * والموت جنس القتل بامستقري)

(وملك الموت لكل حي * يقبض روحه على المرضى)

أراد انه متى انتهى أجل كل حي مات لا يستأخر لحظة ولا يتقدم لحظة لقوله تعالى اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وهذا معلوم من الدين بالضرورة وعايه اجاع المسلمين بل أهل الاديان السماوية فبطل قول القائلين انه لا موت والقائلين انه لا أجل وعلى ذلك يكون كل مقتول أو ميت بأي سبب كان ميتا عند انتهاء أجله وانما علم الله أن لا انه سيموت بالسبب الذي مات به في الوقت الذي مات فيه واجراء الاحكام الدنيوية كالفصاص من القاتل للمجازاة على مباشرة ذلك السبب ومجازاة حدود الله تعالى التي شرعها لعباده لينتظم أمر معاشهم ويسمو الى ما يكفل لهم سعادتهم الاخروية في معادهم فانه عالم بتنظيم أمر المعاش لا يتم لهم السعي الى ما ذكر الذي هو المقصود بالذات من إيجاد نوع الانسان قال الناظم رحمه الله تعالى

(في الروح لا تخض وقل فحسبي * نص قل الروح من امر ربي)

(والعقل مثلها فغنه نمسك * والرزق رده ما يملك)

(بل كل نافع من الاقسام * الحلال والمكروه والحرام)

أراد الناظم أن القول لراجع تفويض العلم بحقيقة الروح الى العليم الخبير عملا بقوله تعالى لنبيه عليه السلام ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ومثل الروح في ذلك العقل واعلم أن العقل يطلق على القوة التي هي صفة للنفس مغايرة لها ذاتا واعتبارا كما هو مقتضى العرف واللغة وانه بهذا المعنى من صفات المكلف وسبب لحصول علمه وقد نوجدها النفس بدون العقل بمعنى تلك القوة التي بها الادراك كما في الجنون وهذا لا ينكره أحد والعقل أيضا بمعنى القوة ينقسم الى نظري وعملي فالاول هو تلك القوة التي بها تدرك النفس الناطقة التصورات والتصديقات والثاني قوة عاملة يتحرك بها بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر والروية أو الخدس بآراء واعتقادات تخص تلك الافعال وقد يسمى الاول قوة نظرية والثاني قوة عملية وليس العقل بهذا المعنى مراد الناظم لما علمت أنه معلوم الحقيقة وهو مدار التكليف ولا يستطیع أحد أن ينكره وقد يطلق العقل على الجوهر المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه بقوله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه كحال أبصارنا بالقياس الى الشمس فكما أنه بافاضة نور الشمس تدرك أبصارنا المبصرات كذلك بافاضة نور العقل تدرك نفوسنا المعقولات والعقل بهذا المعنى هو الذي اراده الناظم ورجح تفويض العلم بحقيقته وكنهه الى العليم الخبير والروح أيضا تطلق تارة على البخار الذي يتولد من حركة الدم في الشرايين والاوردة وهي التي بها حياة كل حيوان حي ولا تختص بنوع الانسان وهذه غير مراد الناظم لان كنه حقيقتها معلوم للبشر ويبحث عنها في علم تشريح ونطاق تارة على الجوهر المتعلق ببدن الانسان تعلقا ممتازة نوعه عن سائر الحيوانات التي تشاركه في الروح بالمعنى الاول والروح بهذا المعنى هي التي ارادها الناظم ورجح تفويض العلم بكنهها الى الله تعالى والتحقيق أن العقل بمعنى الجوهر والنفس الناطقة والروح والقلب متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما أشار اليه حجة الاسلام في الاحياء واختاره هو والرازي والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء واعاظم الصوفية أن النفس الناطقة جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز ولا قابل للاشارة الحسية وقال المناوي في شرحه لفصيدة ابن سينا في النفس تنبيه اعلم أن تنزيه الارواح عن الجهات لا يلحق بالله شيئا من الصفات بل يفيد عظمة الباري تقدس فان المخلوق كلما كان أعظم كان خالفه أجل وأكرم فاذا قلنا ان الروح مع استغنائها عن الحيز والمكان محتاج الى الله تعالى بما لها

من وصفه الامكان كان الرب أكبر مما اذا قلنا انما يحتاج الى الرب ما يحتاج الى المكان ومن هذا انكشف لك ان قول بعض الجاهلين على الطواهر كيف تصنف نفسك يا انسان بما هو صفة الاله على الخصوص فكانت أضفت الالهية الى نفسك وبذلك كفرت أو كذبت من قبيل الهذيان اه وذلك لان صفة الاله على الخصوص التي لا تكون له بغيره بحال هي وجوب الوجود بالذات فهي التي لا يمكن أن تكون الا لواحد القهار وأما الرزق فتعد اختلاف المتكلمون في معناه شرعا والمعول عليه عند الاشاعرة أنه ماسأله الله الى الحيوان فانتفع به سواء كان حلالا أو حراما أو مكرها من المطاعم والمشروبات والملبوسات أو غير ذلك والمشهور انه اسم لما يسوقه الله الى الحيوان يتغذى به ويلزم على الاول ان تكون العواري رزقا لانها مما سأل الله الى الحيوان فانتفع به وفي جملة رزقا بحسب العرف بعدكم لا يخفى ويلزم عليه أيضا ان يأكل انسان رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به الا تخربا لكل وجوب عن الاول بان العواري تكون رزقا للمالك حيث انتفع به والله مستعير أيضا حيث انتفع أيضا وكذا يقال في الجواب عن الثاني و لا مانع أن يكون الشيء الواحد رزقا لثمنين فأكثرا باعتبار تعدد المنفعة لقوله تعالى وعمار رزقناهم بنفعون وأمثاله فانما تقتضي أن يكفي في الانتفاع أن يكون ولو من جهة الاتفاق على الغير بخلافه على الثاني لان ما يتغذى به لا يمكن انتفاعه الا أن يقال اطلاق الرزق في الآية على المنفق بخلافه بصدده لكنه بعيد والمعتزلة فسروده في المشهور تارة بما أعطاه الله عبده وممكنه من التصرف فيه وتارة بما أعطاه الله لقوام العبد وبقائه خاصة وحيث ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معناه وانه لا رزق الا الله سبحانه وان العبد يستحق الذم والعقاب هل أكل الحرام وما يدعى تنادى الى الله تعالى لا يكون عندهم قبيحا ولا مريئا كونه مستحقا ذموا ولا عقابا قالوا ان الرزق هو الحلال وان الحرام ليس برزق وقال أهل السنة اكل منه وبه واليه قل كل من عند الله ولا حول ولا قوة الا بالله والى الله تصير الامور والذم والعقاب له ومباشرة الاسباب بالاختيار نعم الادب الذي هو من خير رأس مال المؤمن يقتضي انه لا ينبغي أن ينسب اليه تعالى الا الفضل فالافضل كما قال ابراهيم عليه السلام واذ امرضت فهو يشغن وقال تعالى أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم فالحرام رزق في نفس الامر لئلا تتأدب في حقه تعالى فلا ينسب اليه سبحانه والدليل على شمول الرزق له ما أخرجه ابن ماجه وأبو نعيم والديلمي من حديث صفوان بن أمية قال جاء عمرو بن قررة فقال يا رسول الله ان الله قد كتب على الشقرة فلا أراني أرزق الا من دني بكفى فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله عليه وسلم لا آذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أي والله لقد رزقك الله تعالى رزقا حلالا طيبا فاخترت ما حرم الله تعالى عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله وحمله على المشاكسة كالقول بانه يحتمل قوله عليه الصلاة والسلام فاخترت الخ كونه رزقا لمن أحل له فيسقط الاستدلال بقيام الاحتمال خلاف الظاهر جدا وليس كل احتمال يسقط به الاستدلال ومثل هذا الاحتمال ان قدح في الاستدلال لا يبقى على مطلوب دليل والطعن في السند لا يقبل بغير مستند وهو أبعد من العبوق وأما الاستدلال بانه لو لم يكن الحرام رزقا لم يكن المتغذى به طول عمره مرزوقا ليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فليس بشيء لان للمعتزلة أن يكفوا بالتمكن من الانتفاع دون الانتفاع بالفعل فلا يتم الدليل الا اذا فرض ان ذلك الشخص لم يتمكن من وقت ولادته الى وقت وفاته من الانتفاع بشيء انتفاعا محلا لارضعة من ثدي ولا شربة من ماء مباح ولا نظرة الى محبوب ولا وصلة الى مطلوب والعادة تقتضي عدم وجود مثل هذا الشخص ومادة القبض لا بد من تحققها على انه لو فرض وجود هذا الشخص لقالوا ان ذلك ليس محرما بالنظر اليه لانه مضطر اليه وقال تعالى فمن اضطر

غير باغ ولا عاد فلا تم عليه فالأوفق الاستدلال لأهل السنة على شمول الرزق للحلال والحرام
بالاجماع قبل ظهور والمعتزلة على أن من أكل الحرام طول عمره مرزوق طول عمره ذلك الحرام والطواهر
تشهد بانقسام الرزق إلى طيب وخبيث وهي تكفي في مثل هذه المسئلة وأهل المعتزلة يقولون كما يقول
أهل السنة ولكن لا ينسبون الحرام إليه تعالى تأدياً معه سبحانه فيرفع الخلاف قال الناطم رحمه الله تعالى

(والأخذ في الأسباب لا ينافي * توكل في أرجح الخلاف)

(لأنه الوثوق والایقان * بأن يكون ما قضى الرحمن)

(مع اتباع سنة البشير * في السعي في تحصيل الضروري)

(كمطعم ومشرب وكسوة * تحرز عن صاحب العداوة)

(وهكذا تفعل الأنبياء * كما أتى بذلك أسوة نراء)

أراد أن الأخذ في الأسباب ومباشرتها المترتب عليها مسبباتها لا ينافي توكل الله تعالى وتفويض
الأمر إليه لأن معنى التوكل والتفويض هو الوثوق بالله والایقان بأن كل شيء بقضائه وقدره وبما قضاه
وقدره مباشرة الأسباب والمسببات وارتباط الأسباب بمسبباتها وفي ذلك اتباع سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم وشريعته حيث قال تعالى فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وقال صلى الله عليه وسلم
اعقل وتوكل وقد باشر صلى الله عليه وسلم الأكل للشبع والشرب للرعى والجماع للنسل والحروب لاقهر الأعداء
وسعى وحض أصحابه على السعي في تحصيل الضروري من المطعم والمشرب والكسوة والتحرز عن الأعداء
وهكذا فعل غيره من الأنبياء فكان في مباشرة الأسباب عمل بسنة الله في خلقه حيث ربطها بمسبباتها وقدر
حاجته الممكنات بأمرها بعضها إلى بعض لنقص فيها إلا ما جاز أو نقص في قدرته تعالى الله عن ذلك وجميعها
محتاج إليه خلقه وإيجادها فكان تولي مباشرة الأسباب القاء للنفس في التهلكة وهو منهي عنه وهذا هو
مذهب الجمهور وهو الحق الذي يدل عليه العقل والنقل وأما ما خرج به القضاة من قوله من انقطع
إلى الله كفاه الله كل مؤنة ورزقه من حيث لا يحتسب ومن انقطع إلى الدنيا وكلاه الله إليها فهو مع كونه
ظنيماً معارض بالآيات القرآنية كآية السابقة وغيرها وبالأحاديث من قول النبي صلى الله عليه وسلم
وفعله أو هو محمول على الأجمال في الطلب والتوسط والاعتدال فيه بدليل قوله في الشق الثاني ومن
انقطع إلى الدنيا وكلاه الله إليها فهو على حد قول الله تعالى وأحسن كما أحسن الله البذل ولا تفسخ نصيبك
من الدنيا وقول القائل

آت الرزق يوم يوم فاجل * طلبا وابغ للقيامه زادا

فلا معارضة بينه وبين ما يدل على عدم منافاة الأخذ في الأسباب للتوكل بل على وجوب ذلك قال
الناظم رحمه الله تعالى

(ومن يكن في الدين غير مجتهد * فواجب عليه حبرا يعتمد)

(كاشافي وسائر الأئمة * فانهم على هدى ورجه)

أراد أن من بلغ درجة الاجتهاد وجب عليه أن يجتهدو يأخذ الحكم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس
الصحيح وتارة يبلغ درجة الاجتهاد في جميع الأحكام وتارة يبلغ ذلك في البعض دون البعض لأن الحق جواز
تجزئ الاجتهاد ومواقع الاجتهاد هي القياس وغير الظاهر والنص والمفسر والحكم من الكتاب والسنة
وغير الاجماع المشهور أو المنقول أو اترا أما ما كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً أو محكماً منها أو اجماً
مشهوراً أو متواتراً فليس من مواقع الاجتهاد ومنها تقييد مطلق الكتاب أو السنة المتواترة بخبر لا حد

وتخصيص عام الكتاب أو السنة المتواترة بذلك إلى غير ذلك مما هو مفصل في كتب أصول الفقه وإن من لم يبلغ درجة الاجتهاد في الأحكام كلاً أو بعضاً وجب عليه أن يقلد فيما لم يبلغ فيه درجة الاجتهاد مجتهداً من المجتهدين الذين علم اجتهادهم كابي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وباقي الأئمة السبعة وقد بينهم البدر العيني في شرح العمدة على البخاري وبين أنه يجوز تقليد أي واحد منهم فأرجع إليه إن شئت وذلك لأن من لم يبلغ درجة الاجتهاد في حادثة من الحوادث اعجزه عن أخذ حكمها من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس الصحيح مكلف بما في وسعه وهو التقليد وبهذا تعلم أن من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد ليس له مذهب معين أصلاً ولا يجب عليه تقليد مجتهد معين ولا التزام مذهب إذا قلده بل مذهب من يقتبه ودعوى غير المجتهد في المذاهب أنه حنفى أو مالكي أو شافعي أو غير ذلك دعوى لا حقيقة لها في الواقع ونفس الامر فهي كدعوى أنه نحوي ولا يعرف قواعد النحوي فلا معنى لكونه حنفياً أو مالكياً أو شافعياً أو حنبلياً أو غير ذلك إلا أنه التزام أن تكون عبادته ومعاملته موافقة لمذهب ذلك الامام فقط تقليداً ولا رأى له في المذهب واختلافوا في جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر فمنه قوم عملاً بقولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده وبأن كل مجتهد يعتقده أن رأيه صواب يحتمل الخطأ ورأى غيره خطأ يحتمل الصواب وإن ما عمل به هو الدليل وما عمل به غيره يشبه الدليل وليس بدليل في الواقع ونفس الامر فكيف يعمل بما يراه كذلك ويكون مأخذه ذلك ومنهم من أجاز ذلك مطلقاً وقال إن معنى قولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده أنه يعمل في الدليل وأخذ الأحكام منه بذلك بمعنى أنه يعتقد أن الحكم على مقتضى ما فهمه من الدليل هو كذا لا بمعنى أنه يجب عليه العمل في الخارج بذلك وإن قولهم أن كل مجتهد يعتقد الخ معناه أنه يعتقد ذلك في ظنه فقط لا في الواقع ونفس الامر وكذا قولهم أنه يعتقد أن ما عمل به هو الدليل الخ معناه أنه يعتقد ذلك في ظنه فقط لا في الواقع ونفس الامر على أن قولهم يجب على كل مجتهد أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده يفيد جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر في العمل لا في الرأي وذلك لأن هذا القول يفيد أن كل ما أدى إليه اجتهاده هو شرع الله وحكمه عند ذلك المجتهد والامام هو بالعمل به فامر بالعمل به دليل على أنه شرع الله وحكمه عنده فلم يكن خطابنا والذي لا يجوز العمل به هو ما كان خطابنا وباطل بين بطلانه فكان كل رأى من آراء المجتهدين الذين علم اجتهادهم شرع الله وحكمه فاجوز العمل به لصاحبه وغيره مجتهداً كان أو غير مجتهد وقوم فصلوا وقالوا يجوز للمجتهد أن يقلد مجتهداً يكون أفضل منه وأعلم ولا يجوز أن يقلد من يساويه في الفضل والعلم أو من هو دونه والذي يحمل إليه هو جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر مطلقاً في العمل لا في الرأي وأخذ الحكم وهو القول الثاني كما نقل عن أبي يوسف وهو مجتهد بلا شك أنه قال حينما أخبر بوقوع غارة في الماء الذي تطهر منه وصلى تأخذه يقول اخواننا أهل الحجاز إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً قال الناظم رحمه الله تعالى

(هذا ونصب أثر الامامه * محتم شرعاً على الكفاية)

(بيعة من أهل الاعتبار * في الحل والعقد والاختيار)

(ممن يكون سابقاً مولى * لمن يكون ذاكراً عدلاً)

(نعم إذا تغلب الامام * فليس الا العقل والاسلام)

(ولا تخالفه في الزام * لم ين في المكروه والحرام)

(واخرج عليه ان يكن ذاكفر * لا غيره من كل وصف ضررى)

(وليس هذا من أصول الدين * بل بالفروع لائق التبيين)

(فهو من المباحث الفقهية * وأيس من مباحث السمعية)
 (فتظهر الشعار الدينية * بنصبه وتصلح الرعية)
 (أليس أن الأمر بالمعروف * وأنهى فرضان بالترفيف)
 (ودونه لم يستطع قيام * بمقتضاها فلا انتظام)
 (ومثل ذلك كلياته * فحفظها يحتم اليقظة)
 (لكن بما شرع من حدود * وهي به قريبة الوجود)
 (ثم أهم الستة الأديان * فالنفس فالمسئل به يدان)
 (وبعد الانساب ثم المال * والعرض فهما تدارى الحال)
 (نعم إذا أدى لقطع النسب * إذا فهو مثله فاجتنب)

أراد أن نصب الإمام الأعظم والخليفة الأكرم واجب على الأمة شرعا على طريق فرض الكفاية فمضى قام به البعض وبأبوه سقط الائم عن الباقيين وإن نصبه يكون بمبايعه أعيان الأمة أهل لوجاهة والاعتبار كالعلماء والأمراء الذين هم أهل حل أمور الرعية وعقد هاور يرجع فيها إلى فوهم الفصل أو يكون بالعهود إليه ممن كان موثى الخلافة قبله كما فعل أبو بكر رضي الله عنه بمحض من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث عهد بالخلافة بعده إلى عمر بن الخطاب وأقر وجهه عازم لم يشكر عليه أحد فكان ذلك إجماعا منهم على صحته لكن يشترط أن يكون المبايع أو المعهود إليه عدلا ذا كمال في الدين والعقل بأن يكون ذكرا مسلما بالغاعا فلا حرا غير فاق ولوظاهر أو يشترط ذلك في ابتداء نصبه خليفة فقط لا في دوام كونه خليفة كما يأتي وهذه الشروط في الابتداء إنما تلزم في المبايعه الاختيارية أما إذا انقلب شخص على الناس ونصب نفسه أماما بالغاية والقوة فلا يشترط إلا العقل والاسلام فقط ومتى تمت له الأمر ولو بالغلبة وجب على الناس طاعته ولا تجوز مخالفته في شيء الزعم به إلا إذا كان مكروها محرما أو حراما فلا أمر بترك مباح حرم قوله أو بفعل مباح وجب مطلقا عند مخالفة لقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن المراد بأولى الأمر الأئمة على قول أو العلماء والأصل أن الأئمة منهم وأقوله عايشه السلام اسمعوا وأطيعوا أو شرط أن يكون في ذلك مصلحة عامة للمسلمين عند الشافعية وأما إذا أمر بمكروه محرما أو بحرام فلا تجوز طاعته بل يجب نهي بالرفق والمعرف لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق وأما أن تغلب شخص وكان كافرا أو جاحدا عليه وعدم طاعته جهران كان ذلك في الوسع وإن لم يكن وجب الخروج عليه سرا وهذا قول البعض وقال آخرون بمنزلة أمره ونهيه في غير معصية خرقا من عقوبته لا لوجوب طاعته خصوصا إذا لم يمكن الخروج عليه لأجهرا ولا سرا وخشى من الخروج عليه فتنة عامة وفخر عام يلحق بالمسلمين وهذا هو الذي غلب إليه لأن مدرا المفيدة مقدم على جلب المصلحة وقد مر بعض أئمة الحنفية كصاحب النهاية بأنه يجوز أن يكون السلطان الكافر إذا تغلب وأنه يجوز أن يقاتل في قتال الاسلام والولاء منهم وأما بغير الكفر من وصف مزروع في بالعدالة ولو حراما فلا يجوز الخروج عليه بل مع ذلك تجب طاعته في غير معصية ولا يجوز زخاؤه بذلك لا سرا ولا جهرًا وذهبت طائفة إلى أنه يجب عزله إذا ارتكب معصية مجاهرة أو إذا ظلم وعامل الرعية بالعسف والجور والذي غلب إليه أنه إن كان فاسقا بغير الظلم والجور وتبذير أموال الأمة لا يجب عزله وأما إن كان ظالما يعامل الأمة بالعسف والجور أو كان مبدرا في أموالها أو يجب عزله لأن بقاءه ضرر عام على الأمة وقال عليه الصلاة والسلام لا ضرر ولا ضرار ولا يترتب على بقاءه مذهب أو مذهب من نصب الإمام من الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر ونظم شؤون الرعية كيف وازالة المنكر فرض على الامة ومن أهم المنكرات وأعمها ضرر او وجود مثل
 هذا الامام الجائر وائس نصب الامام من علم التوحيد ومباحثه لما علمت انه واجب شرعا فهو من علم القروع
 ومن مباحث علم الفقه والدليل على وجوب نصب الامام ان نصيبه يتوقف عليه اظهار الشعار الدينية
 وصلاح الرعية وذلك كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للذين هم افرسان بلاشك عملا بقوله تعالى ولتكن
 منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وبالإجماع على ذلك وبدون نصب
 الامام لا يمكن القيام بهما او اذالم يتم بهما أحد لا ينظم امور الرعية بل يقوم التناهب فيما بينهم مقام التواهب
 ويكثر الطم لم وتعم الفوضى ولا تفصل الخصومات التي هي من ضروريات المجتمع الانساني ولاشك ان
 ما يتوقف عليه الفرض فرض فكان نصب الامام فرضا كذلك والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر انما
 يفرضان على الكفاية لان المقصود اخلاء العالم من الفساد فمضى قام به البعض سقط الاثم عن الباقين ويفترض
 الأمر بالمعروف وان لم يكن الا أمر به فاعلا لما أمر به غيره لان فعله فرض والأمر به فرض آخر فاذا
 ترك أحد هما فلا يترك الآخر وكذلك النهي عن المنكر فرض وان لم يكن الناهي تاركه لان فعل المنهي
 منكر وترك النهي عنه منكر آخر فاذا ارتكب أحد هما فلا يرتكب الآخر فيفترض ازالة المنكر باليد
 ان استطاع فان لم يستطع في اللسان فان لم يستطع كفى الانكار بالقلب وأما قوله تعالى عليكم أنفسكم لا يضركم
 من ضل اذا اهتديتم فمعناه على ما جاء عن السلف الصالح عليكم أنفسكم بان تفعلوا ما أمرتم به وتتركوا
 ما نهيتكم عنه وتقوموا بكل ما كلفتم به ومن جملة ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فان الانسان اذا
 ترك واحد منهما مع كونه فرضا عليه لم يكن مهتديا وقد قال تعالى لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ولا تكون
 مهتدين الا اذا قايما كلفنا به الذي منه ماذكر فاذا أمرنا بالمعروف ونهينا عن المنكر بالقدر المستطاع
 وليكن لم تمتثل المأمور والمنهي فلا يضركم حينئذ ومن هذه الآيات الأمر بالمعروف والنهي عن
 المنكر ومن قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها علم أنه لا يجب الأمر الا بعد العلم بان المأمور به معروف
 من الدين والمنهي عنه كذلك وانما يفترضان بقدر الوسع وانه بعد القيام بهما على القدر
 المستطاع لا يضركم من ضل ولم يمتثل فلذلك اشترط فيهما أن يكون الامر الناهي عالما بالحكم وان لا يؤدي
 الاضرار على منكر الى منكر آخر والا كان بمنزلة ازالة النجاسة بالنجاسة فان فقد شرط من هذين
 حرم الأمر والنهي وأن يغلب على ظن الا أمر والنهي ان أمر بالمعروف مفيد في نفسه ونهيه عن
 المنكر مفيد في تركه فان فقد هذا الشرط سقط الوجوب وجاز الأمر والنهي اذا قطع بعدم
 الفائدة منهما وندب اذا شك في ذلك كذا قاله البعض وقال آخرون يجبان ولو ظن عدم الفائدة أو شك
 فيها وهذا كله في الفرائض والمحرمات اما المندوبات والمكروهات تنزيها فيندب فيها الأمر والنهي وانما
 يأمر فيه ما أجمعت الامة على فرضيته وينهى فيما أجمعت على حرمة واما ما اختلفت فيه مذاهب
 المجتهدين فلا يجب فيه الأمر والنهي ومثله الأمر والنهي في التوقف على نصب الامام الكليات الست
 التي يجب المحافظة عليها بالزواج والحدود التي بينها الشارع لا يغير ذلك والكليات الست هي حفظ الدين
 فيجب على الامام الجهاد لحفظه وأن يجعل في كل مسافة غلوة عالما قادرا على ارشاد المسترشدين للعقود
 الاسلامية ورد شبه الطاعنين عليها وحفظ النفس فيقيم لقصاص على القاتل أو الفاطح أو الجارح
 عمدا أو باخذ اليد من القاتل أو الفاطح أو الجارح خطأ وحفظ لعقل فيقيم حد الشرب من الخمر والسكر من
 غيرهما وحفظ النسب فيقيم حد الزنا رجما وجلدا وحفظ المال فينصف المظلم من الظالم ويرد المحروق الى
 مستحقها وينصب قضاة عدولا يفصلون الخصومات التي تقع في ذلك من اعيان رعية ويقطع بد السارق

وحفظ العرض فيقيم حد القذف وكذلك يقيم التعازير بما يراه دارنا للمفسدة في كل معصية لم يرد فيها عن الشارع حد معين وبالجملة فمعنى حفظ الدين صيانة الناس عن الكفر ومن اتهم في المحرمات وترك الواجبات فلذلك شرع قتال الكفار وغيرهم والمراد بالنفس النفس التي حرم الله قتلها ولو بهيمة فلا يجوز أن يقتلوا بها إلا بالطريق المشروع وهو الذبح إلا ما استثناء الشارع مما هو مبين في كتب الفقه ولحفظها شرع القصاص والدية في النفس والأطراف الأدمية والتعزير في غيرها إذا اقتات أو قطعت أطرافها بغير الوجه المشروع ولحفظ العقل شرع حد الشرب ولحفظ المال شرع حد السرقة وفصل الخصومات ورد المظالم ولحفظ العرض شرع حد القذف والتعازير والسكيات الست مرتبة في الأهمية على الترتيب الذي قاله الناظم وهو واضح قال رحمه الله تعالى

(وجاهد بالمعلوم من ملتنا * ضرورة كنفى حرمه الزنا)

(والمجمع القطعي وهو ما سلم * من الشذوذ ضرورة علم)

(يقتل كفرا والذي لم يجحد * وارتكب الخطور خص بالحد)

اعلم أن الذي عول عليه الشافعية رحمه الله تعالى أن الكفر انكار ما علم بحجج الرسول صلى الله عليه وسلم به مما شتهر حتى عرفه الخواص والعوام فلا يكفر جاحدا للمجمع عليه على الإطلاق بل من جحد مجمعا عليه فيه نص وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس كالصلاة وتحريم الخمر والزنا ومن جحد مجمعا عليه لا يعرفه إلا الخواص كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصواب فليس بكافروا من جحد مجمعا عليه ظاهرا إلا نص فيه في الحكم بتكفيره خلاف عندهم وأما الخفية فراحهم الله تعالى فلم يشترطوا في الإكفار سوى القطع بثبوت ذلك الأمر الذي يتعلق به الإنكار لا بلوغ العلم به حد الضرورة وفي مذهبه -م هذا حرج عظيم وكأنه لذلك قال الكمال بن الأهمام يجب حمله على ما إذا علم المكفر ثبوت قطعا لأن مناط التكفير التكذيب أو الاستحقاق وبذلك تعلم أن مراد الناظم أن جاحدا ما علم من الدين والملة واشتهر لدى الخواص والعوام حتى صار يشبه الضروري وكذلك المجمع عليه القطعي الذي لم لدى الخواص والعوام حتى صار يشبه الضروري هو الذي يكفروا ويقتل كفرا إن جحد ذلك بعد الإيمان والتصديق وظاهره اختيار الإكفار بجحد المجمع عليه القطعي المشهور لدى الخواص والعوام وإن لم يكن فيه نص وإن كان الظاهر في المذهب أن المراد بالمعلوم ضرورة المجمع عليه وعليه نص وهو من الأمور الظاهرة التي يشترك في معرفتها سائر الناس فمراده بالمجمع القطعي العالم من الشذوذ بالمعلوم ضرورة هو المجمع عليه الظاهر لدى كل الناس وإن لم يكن فيه نص فاحترز بقوله من الشذوذ عمالم يسلم منه بأن كان الإجماع منقولا بطريق إلا أحاد لا بطريق الشهرة ولا بطريق التواتر فإنه ليس بقطعي وبقوله علم ضرورة عن الإجماع ولا يمكن لم يشترك في معرفته الخواص والعوام كما مثلنا ولا يرد على أخذ الإنكار في تعريف الكفر أن الفقهاء حكموا على بعض الأفعال والأقوال بأنها كفر وليست إنكارا من فاعلها ظاهرا لأن الإنكار فعل القلب والأفعال والأقوال فعل الجوارح واللسان لأن الفقهاء أنقصهم صرحوا بأنها ليست كفرا وإنما هي دالة عليه ومن قواعدهم أن يبنوا أحكامهم على المظنات والأمارات فلذلك أقاموا الدوال مقام المدلولات وذلك منهم لحاجة حريم الدين وصيانة شرعية سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم فليس شعار الكفار متلايس كفرا في الحقيقة كما قاله الإمام الرازي وغيره لأن الفقهاء كفروا به لكونه علامة ظاهرة على أمر باطن وهو التكذيب لأن الظاهر أن من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يأتي به فحديث أتى به دل على عدم التصديق وهذا إذا لم تقم قرينة على ما ينفي تلك الدلالة ولهذا قال بعض المحققين إن ليس شعار الكفرة سخرية بهم وهزل ليس بكفر وقال الشهاب في حواشيه على البيضاوي وليس

بعيدا اذا قامت القرينة وعلى ذلك اذا قامت قرينة أخرى على غرض آخر غير السخرية والهزل كاتقاء
 أو برد ونحو ذلك فلا كفر بليس شعارهم كما يظنه بعض من يدعي العلم اليوم وليس منه في قبيل ولا دبير ولا في
 العير ولا النقيير والمراد بالإنكار والجحود عدم التصديق والاذعان في شئ من يشك أو يكون خاليا عن
 التصديق والتكذيب وأما الذي يؤمن بكل ما علم من الملة ضرورة واجمعت عليه لامة قطعا وعلم كذلك
 ولكن ترك شيئا من ذلك كسلا كالذي يترك الصلاة كسلامع الإيمان بفرضها فهذا لا يكفر ولكن يقتل حدا
 لا كفر ولم يخالف في ذلك أحد الا الامام أحمد رضي الله عنه فيما نقل عنه من أنه يقول بكفر ترك الصلاة ولو
 كسلا وأنه يقتل كفر اقال الناظم رحمه الله تعالى

(وعيبه دفع في سوى استعانة * تجاهر بالفسق والغواية)
 (تحذير استفتاء النظم * والسادس التعريف للامستفهم)
 (وذرت كبرا وعجبا حسدا * نيممة ولا تجادل أبدا)
 (واترك هراء وهو والجدال * ان أيد احقا فذا حلال)
 (وتقرب النفس من الايناس * اذا تطهرت من الادناس)
 (كجلب منصب وحب شهرة * كذا رياسة على البرية)
 (ونحو ما مضى من الرذائل * من كل وصف مثل سم قاتل)
 (ورأس كل ذاك حب الدنيا * فهو الحجاب عن طلاب العليا)
 (فجرد النفس من الرعونة * ووه ما بها من الشكيمة)
 (ولا تكن تطاغيط القلب * في عشرة الاهل وكل صحب)
 (ولازم الحلم مع التواضع * والصبر واجتنب ذوى الترافع)
 (بكامل الإيمان كن حزينا * وصير الاحسان فيك ديدنا)
 (ولزهيد والورع والقناعة * والجود والعفاف والشجاعة)
 (وأوص بالنعوى وكن مجانبا * لاهل دنيا قلبا او وقالبا)
 (وخالف النفس وجانب الهوى * ولا تطع ابليس واحذر من غوى)
 (واعرف أخى لنفسك لمراتبها * تكن عليها حاقظا مراقبا)
 (فحاسبها قبل ان تحاسبها * وطالبها قبل ان تطالبها)
 (فها جس فخطا طرحة حديث * نفس فهم عزمها الخبيث)
 (بغير عزم لا تخف أوزارا * وان يكن فاكثر استغفارا)
 (والهم في الأبر تطير العزم * وأجرا اتق في السوى كالانم)
 (وهكذا قد كانت الأبرار * الواصلون السادة الاخيار)
 (أوائل الذين للتعبيد * قد اهتدوا فبهدهم اقتد)
 (فمثل هذه عليها ينبغي * تصوف فاقطف ثمارها الجنى)
 (وما التصوف لباس الصوف * والقلب عن هده في تحريف)
 (وانما التصوف اتصافه * بكل خير كملت أوصافه)
 (ونسأل الرحمن حسن الخاتمة * والبعده عن سوء عذاب الخاطئة)
 (ثم الصلاة والسلام سرمدنا * على ختام المرسلين أحمدا)

(وآله وصحبه الاعمال * وكل مقتف مدد الايام)

قد اشتملت هذه الايات على نصائح جليلة وفرائد جسيمة والمراد منها اوضح والمباحث التي ذكرت فيها وان لم تكن من علم التوحيد وانما جرت عادة بعض الافاضل كالناظم ان يذكرها في آخر مؤلفاتهم على طريق الارشاد والنصح امامة المسلمين وبين الطريق الذي ينبغي للعبد سلوكه حتى يصل الى سعادة الدارين التي هي غاية مقصوده وتعمام مطلوبه والله الموفق

(قال الشارح) وقد كمل تسويد هذه الكلمات في يوم الاربعاء ١٤ شوال سنة ١٣٢٥ هجرية وقد

نقلت هذه النسخة المباركة من المسودة المذكورة في يوم

الجمعة السادس عشر من ربيع الاول

سنة ١٣٢٦ هجرية

صانه الله من

كل بلبه

نم

حمد المن فطر ببدع حكمته القلوب على وحدانيته وأرشد بشموس دلائله النفوس فأفرت بواجب
 فيوميته وصلاة وسلاما على سيدنا محمد المرسل بأكبر الحجج والبيئات وعلى آله وأصحابه الذين شادوا
 سبيله بقواطع البراهين والدلالات وكل من اهتدى بهديهم ونسج على منوالهم (أما بعد) فتدعهم دعونة الله
 تعالى طبع القول المفيد شرح وسيلة العبيد لعلامة الزمان وقصدوة ذوي العرفان شمس التحقيق بلا نزاع
 وإنسان عين الفضل بلا دفاع الأستاذ الكبير والقدة الشهير (الشيخ محمد بن حنبل) قاضي نغرا الاسكندرية
 حرسه الله وأطال لأهل الزمان بقائه فتدعوه (حفظه الله) من درر القن بنقائس التحقيقات ووشاه
 بحلى الفوائد المستجدات حتى أينعت ثمراته وعيقت في جواهر المحاسن فقحاته ثم به ما أراد صاحب المنظومة
 رحمه الله تعالى من نفع العباد وتبيين طريق الرشاد وقد سهل الطبع الوصول إليه والتقاط الدرر التي هي صنع
 يديه وذلك بالمطبعة الخيرية العامة إدارة المعتمد على الملك الوهاب (السيد عمر حسين

الخشاب) كان الله له وبلغه في الدارين ما أمله وقد لاح بدر نعامه

وفاج مسك ختامه في أواخر جمادى الثانية سنة ١٣٢٦

هجر به على صاحبها أفضل الصلاة

وأزكى التحية وعلى آله

الكرام وأصحابه

الاصلام

آمين

بيان الخطا والصواب الموجود في هذا الكتاب

صفحة	سطر	خطا	صواب
٩	١٧	التصريف	التصديق
١٣	٢٩	واستلزامات	ويستلزمان
١٥	١٥	الانسان	الايمن
١٩	١٧	الخلق	الخلق
١٩	٣١	وسلام المرسلين	وسلام على المرسلين
٢٢	٢٥	الاجزاء	الاخر
٢٣	٢٤	تعالى التي أن	تعالى أن
٢٤	٢٧	وهي المماثلة	عن المماثلة
٢٤	٢٩	على ليس	على من ليس
٢٤	٣٠	فقال	فقال
٢٥	١٢	الارادة	ارادة
٢٧	٣	لكلمات	بكلمات
٢٨	١٠	وانزالها	وانزلها
٢٨	٢٦	متعلق	متعلقة
٢٩	٨	بما كان	بملكات
٣٠	٦	والارادة وصفة	والارادة صفة
٣٠	٢٣	كل	كلا
٣١	١٠	لما	ولما
٣٢	٥	وموجود	وموجد
٣٢	١٠	عن المشهور	على المشهور
٣٢	١٦	موجود وهو	موجود هو
٤١	١٨	فيما	فهما
٤٣	٣٤	تركب	ترتب
٤٥	٢٥	لهاذاة	بمعاذاة
٥٢	١٥	حكمتة	حكمه
٥٣	٤	تفويضه	تفويضه
٥٣	٣٤	ولا نزاع لو تعلقت	ولا نزاع في أنه لو تعلقت
٥٥	٣٣	أوثابة	أوثابته
٦٤	٢٨	ذلك الممل	ذلك في العمل
٦٥	٣٣	الآن	الآية
٦٥	٣٤	لا يكون بالاعدام	لا يكون الا بالاعدام
٧١	٢٨	الضعفاء	لضعفاء

صواب	خطا	سطر	صحيفة
فذلك كفر صريح	فذلك صريح	٢٠	٧٢
معين	معنى	٢٢	٧٤
وكا	كما	١٦	٧٥
الصور المادية	صور المادية	١٠	٧٩
واما	أوما	١٦	٨٠
يقبول	يقول	١٨	٨٢
أيا محمد	أنا محمد	٣	٨٤
وان لم يتب	وان لم يثبت	١٣	٨٤
ان يجعل	ان لا يجعل	٢٠	٨٤
وان لم يتب	وان لم يثبت	٣٠	٨٤
لانكفر الكبائر	لانكفرها الكبائر	١٠	٨٥
لا يعدو	لا يقدر	١٥	٨٧
وسادت لقوضى	وسارت لقراض	١٧	٨٧
لقصورهما	لتصورهما	١٩	٨٨
الامر الذي	الامد بعد الذي	١٧	٨٩
منهما من النعم	منهما في النعم	٢٦	٨٩
لتعين	ليقين	١٩	٩٠
مذهبه مذهب من	مذهبه من	٧	٩٨
لم يعتل	لم يعتل	١٨	١٠٠
عجى الرسول	عجى الرسول	١٢	١٠١
أوالاستحقاق	أوالاستحقاق	١٩	١٠١

بيان الخطا والصواب المروج في هذا الكتاب

صواب	خطا	سطر	صفحة
التصديق	التصرف	١٧	٩
ويستلزم	واستلزمات	٢٩	١٣
الايان	الانسان	١٥	١٥
الحلف	الخلق	١٧	١٩
وسلام على المرسلين	وسلام المرسلين	٣١	١٩
الاخر	الاجزاء	٢٥	٢٢
تعالى أن	تعالى التي أن	٢٤	٢٣
عن المماثلة	وهي المماثلة	٢٧	٢٤
على من ليس	على ليس	٢٩	٢٤
فقال	فقال	٣٠	٢٤
ارادة	الارادة	١٢	٢٥
بكلمات	لكلمات	٣	٢٧
وانزلها	وانزلها	١٠	٢٨
متعلقه	متعلق	٢٦	٢٨
بملكات	بما كان	٨	٢٩
والارادة صفة	والارادة وصفة	٩	٣٠
كلا	كل	٢٣	٣٠
ولما	لما	١٠	٣١
وموجود	وموجود	٥	٣٢
على المشهور	عن المشهور	١٠	٣٢
موجود هو	موجود هو	١٦	٣٢
فهما	فيما	١٨	٤١
ترتب	ترتب	٣٤	٤٣
بمعاذاة	لمعاذاة	٢٥	٤٥
حكمه	حكمته	١٥	٥٢
نعر يرضه	نقوي يرضه	٤	٥٣
ولا نزاع في أنه لو تعلقت	ولا نزاع لو تعلقت	٣٤	٥٣
أو اثابته	أو اثابة	٣٣	٥٥
ذلك في العمل	ذلك العمل	٢٨	٦٤
الآية	الآين	٣٣	٦٥
لا يكون الا بالاعدام	لا يكون بالاعدام	٣٤	٦٥
لضعفاء	الضعفاء	٢٨	٧١

صواب	خطا	سطر	صفحة
فذلك كفر صريح	فذلك صريح	٣٠	٧٣
معين	معنى	٣٣	٧٤
وكما	كما	١٦	٧٥
الصور المادية	صور المادية	١٠	٧٩
واما	أوما	١٦	٨٠
يقبول	يقول	١٨	٨٢
أب محمد	أنا محمد	٣	٨٤
وان لم يثبت	وان لم يثبت	١٣	٨٤
ان يجعل	ان لا يجعل	٣٠	٨٤
وان لم يثبت	وان لم يثبت	٣٠	٨٤
لانكفر الكبائر	لانكفرها الكبائر	١٠	٨٥
لا يعدو	لا يقدر	١٥	٨٧
وسادت لفوضى	وسارت لقرض	١٧	٨٧
لقصورهما	لتصويرهما	١٩	٨٨
الامر الذى	الامد بعد الذى	١٧	٨٩
منهما من النعم	منهما فى النعم	٣٦	٨٩
لتعين	ليقين	١٩	٩٠
مذهبه مذهب من	مذهبه من	٧	٩٨
لم يعتل	لم يعتل	١٨	١٠٠
مجيء الرسول	مجيء الرسول	١٣	١٠١
أو الاستخفاف	أو الاستهزاء	١٩	١٠١

